Price : Rs. 24.00

Published on behalf of the Research Institute of Prakrit, Jainology and Ahimsa Vaishali (Bihar) by Dr R P Poddar, M. A., Ph. D Acting Director, Printed in India, at the Tara Printing Works, Varanasi,

The Government of Bihar established the Research Institute of Prakrit, Jainology and Ahimsa at Vaishali in 1955, with the object *inter alia* to promote advanced studies and research in Prakrit and Jainology and to publish works of permanent value to scholars This institute is one of the six research institutes being run by the Government of Bihar. The other five are : (i) Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning at Darbhanga; (ii) K. P Jayaswal Research Institute for research in ancient medieval and modern Indian history at Patna; (iii) Bihar Rashtrabhasa Parishad for research and advanced studies in Hindi, at Patna; (iv) Nava Nalanda Mahavihar for research and post-graduate studies in Buddhist Learning and Pali at Nalanda and (v) Institute of Post-graduate Studies and Research in Arabic and Persian at Patna.

The Institute has taken up the Publication of Research Bulletins as a part of its programme. The present volume is the 4th number of the Institute's Research Bulletins.

CHIEF EDITOR'S NOTE

We are glad to present the fourth number of our Research Bulletin to the readers. Like former numbers the present one too is bilingual. There are fifteen articles in English and as many in Hindi.

Most of the articles have been prepared by our present and whilom faculty members and research associates. A few are from the pen of scholars associated with the council and other bodies of the Institute. Some of the articles are the papers presented in the seminars organised on the occasion of Mahāvīra-Jayanti, every year, under the auspices of the Institute. One of of the articles viz. "Ghaṇṭiyājāla and Mount Meru in Jain-Āgama" is an extract from a talk delivered by its author on the same occasion. Others are specific contributions to the present number of our bulletin by distinguished scholars from outside

The article on 'Contributions of Some Jain Acāryas to Combinatorics' is conspicuous because it pertains to mathematics. The last section of this article contends that Ācārya Hemacandra in his 'Chando'nuśāsana had propounded the so called Fibonacci Numbers prior to its acknowledged author, namely Fibonacci.

We extend our sincere thanks to all our contributors.

To the series of articles in English we have appended two letters written by late Dr. L. Alsdorf as they are of scholarly interest.

Lists of researches being pursued and completed and that of our publications have been appended at the end.

Preparation of the press copy was impeded and there was also difficulty in quick disposal of proofs on account of some inevitable reasons. But the press bore with us all along and brought out this number with usual finish and decency. For this, proprietor of the Tara Printing Works, Shree Ramashankar Pandya deserves our sincere thanks.

October 31, 1983. R. P. Poddar

CONTENTS

THE VEDIC RELIGION AND THE ORIGINS OF BUDDHISM

PROFESSOR V.P. VERMA M.A., Ph. D

1. Introduction : Vedic Roots of Spiritual Idealism

Since the beginnings of the rationalistic enlightenment in France with Diderot and Voltaire and the Kantian-Hegelian idealistic movement in Germany[1] the philosophical approach to religion became an organised branch of study and analysis[2]. Furthermore since the middle of the nineteenth century the sociological approach[3] to the problems of religion has also become significant in the works of Comte, Marx and Spencer. In the twentieth century Max Weber, Durkheim and Troeltsch are important names in this field. I will tiy to utilize in this article some of the concepts and notions made familiar by both philosophers and social scientists to study early Buddhist religion[4].

---

1. C.C.J. Webb, *Kant's Philosophy of Religion* (Oxford : Clarendon Press, 1926).
2. Otto Pfleiderer, *Philosophy and Development of Religion* (Gifford Lectures at Edinburgh for 1994. Edinburgh, William Blackwood, 1894), 2 vols. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (Oxford Univ. Press, 1928). A. Seth Pringle-Pattison, *Studies in the Philosophy of Religion* (Gifford Lectures at Edinburgh for 19 3. Oxford Univ. Press, 1930).
3. Hans Kelsen, *Society and Nature* (London, Kegan Paul 1946).
4. Andrew Lang, *Myth, Ritual and Religion* (London, Longmans, Green & Co., 1899), 2 Vols. Vol. I, pp. 206-245; Vol II, pp. 148-183. P. Masson-Oursel, Comparative Philosophy (London, Kegan Paul, 1926). A.G. Widgery, *The Comparative Study of Religions* (London, Williams & Norgate, 1923) J. E. Turner, *Essentials in the Development of Religion* (London, George Allen, 1937), pp. 67-75 Raphael Karsten, *The Origins of Religion* (London, Kegan Paul, 1935), pp. 11-21. Willem F. Zuurdeeg, *An Analytical Philosophy* of Religion (London, George Allen, 1959), pp. 301-302 N.P. *Jacobsen, Buddhism* (London, George Allen, 1966), Ch. VI, "The Buddhist Analysis of Culture", pp. 124-143.

The religion of the *Ṛgveda* and the *Atharvaveda* is concerned with reverence (*śraddhayā haviṣā vidhema* etc.) paid to external objective entities of nature like fire, earth, lightning, heavens, etc. But it is not correct to say that the Vedas can be regarded as only objective, as Edward Caird does. He accepted the Hegelian dialectical thesis of the sequential progression of religion from the objective to the subjective and from the subjective to the absolute stage. He interpreted the evolution of ancient Indian religion according to this scheme and regarded the Vedic religion as the example of objective religion, the *Upaniṣads* as representing subjectivism and Buddhism as exemplifying the highest example of subjective religion[1]. Caird could not find any manifestation of the absolute stage of religion in India. It is possible, nevertheless, to locate in the Vedas traces of the concept of an Absolute, transcending the subject and the object, although the dominant theme is the worship of external objects of nature which symbolize power, strength, immensity and lustre and evoke sentiments of fear and awe[2]. The *Puruṣa Sūkta* represents the *Puruṣa* as both transcendent and immanent and as the source of the entire cosmic procession, both subjective and objective. The Long hymn ascribed to Dirghatamas in the first *maṇḍala* of the *Ṛgveda* centains the doctrine of *ekam sat* according to wh ch the several deities are considered to be, in essence, the same as the primal pure spiritual existent[3]. The *Nāsadīya Sūkta* perhaps represents the culmination of the cosmological speculations of the Veda and the '*Ānīdasvātaṁ svadhayā tadekaṁ*' contains the roots of the later concept of the Vedantic Absolute[4]. In it even the gods are said not be have known the secret of the cosmic and super-cosmic spirit. The *avidyā* is regarded as the conceptualization of superior creative potency and as the prototype of *maya*[5]. Thus the *Nāsadīya* doctrine of being *(ekam)* reveals to us an

1. Edward Caird, *Evolution of Religion*, (Gifford Lectures at St. Andrews. Glasgow, James Maclehouse & Sons., 1907, 2 Vols.) Vol, I, pp. 40, 42, 43-44, 53.
2. Macdonell, *Vedic Mythology*.
3. A. Coomaraswamy, "An Essay in Vedic Ontology", *J.A.O.S.* 1935, W N. Brown, "Creation Myth of the Rigveda", *J.A.O.S.* 1942.
4. V. P. Verma, "Decline of the Vedic Religion" *Journal of the Bihar Research Society*, December 1945 pp. 269-74.
5. A peculiar theory of the origin of *Māyāvāda*, based on the juxtaposition of *Brahman* as the regular and orderly procedure, and *Māyā* as the unregulated self-determined intervention of a

atmosphere different from the naive realism of the external worship paid to gods like Indra, Agni, Varuṇa, Soma and Viṣṇu. Nevertheless it remains true that the predominance of the worship of external nature-gods is the pervasive picture that we obtain of the Ṛgvedic religion[1].

2. Some Aspects of the Origins of the Upanisadic Religion and Philosophy in the Vedas.[2]

Since the time of Bādarāyaṇa, scholars and thinkers have been engaged in elucidating the secrets of the supra-sensible monistic spiritualistic idealism of the *Upaniṣadic* philosophy and the character of the monotheistic religion of the *Upaniṣads*. But the question of the relations of the words of knowledge to the Vedic wisdom has not yet been adequately taken up because the true import of the Vedic knowledge still remains to be finally deciphered and decided. The sacrificial-liturgical, polythestic, mythological interpretations of Sāyaṇa, Mahidhara, and their followers, as also the naturalistic-historical interpretations of the European scholars backed up with numerous references to comparative religion, linguistic paleontology and anthropological researches into primitive social psychology are not adequate, although these contain a great amount of truth The great vitiating factor in the matter of Vedic cultural research, so far has been the unwarranted conscious and half-conscious predilection that the Veda contains the remnants of an old quasi-enlightened civilization and hence one must not expect to embark thereupon a profound truth. Another source of misrepresentation of the Vedic wisdom has been the hasty application of the evolutionary methodology of Darwin and Spencer in the realm of history and culture. It is argued that because evolution means the development of the more differentiated, heterogeneous and complex types from the less differentiated, hemogeneous and simple ones, in an uninterrupted straight line, and because we find in the *Brāhmaṇas* a developed mechanical sacerdotal ritualism, hence according to the evolution theory the pre-*Brāhmaṇa* age (the age of the Vedic *Saṁhitās*) must be an age of simple ritualism and unsophisticated worship of nature-powers with

---

god is presented in Schayer's Mahayanistische Erlosungslehre. It has been criticized by A. B. Keith, Religion and Philosophy of the Veda, Vol. II, p. 535. There are references to mechanical and naturalistic conceptions of the universe in Ṛgveda, X, 81, 4.

1. J. Muir, "Progress of Vedic Religion towards Abstract Conceptions of the Deity" J. R. A. S. 1865.
2. Section 2 was read at the session of the Indian History Congress at Patna, 1946.

no advance in high thoughts. But history often presents us with a cyclic view of evolution with intermittent breaks and declines.[1] Great periods of cultural advance are followed by periods of retrogression. Hence if we maintain the thesis that the Vedic *Saṁhitās* contain words of philosophic and cultural worth, far higher than the complicated sacrificialism of the *Brāhmaṇas*, this view should not be object to on grounds of a false view of evolution theory. The infiltration of the Kassites brought down a decline of the previous magnificent Sumero-Semitic Babylonian culture and the penetration of the Barbarians spalled the downfall of the Hellenic-Roman legacy. On the analogy of these historical examples it should not be surprising to find that the advances made in thought and culture in the Vedic age received a check during the period of the *Brāhmaṇas*, and are only taken again for further researches and comments with the emergence of the *Upaniṣadic* seers.

The religion of the Veda presents a composite and complex character. In this respect it is comparable to the Indus Valley culture. Just as the Indus Valley culture shows on the one hand crude religious conceptions and notions, but at the same time reaches the heights of a meditative subjective religion in the conception of the *Yogī Śiva*, so also in the Vedas we find exalted monotheistic descriptions emphasizing an ethical idealism as also glorifications of soma-drinking and the feats of the warrior gods. Between the philosophic achievements of the Vedas and the *Upaniṣads* there is the hiatus of the sacrificial mechanism and polytheism of the *Brāhmaṇas*. The *Brāhmaṇas* accept many of the Vedic notions and present them as legacies to the *Upaniṣadic* teachers. But generally we feel that during the *Brāhmaṇa* age the genius of the race had given up its high philosophical and mystical pursuits and was exclusively absorbed in and had concentrated itself upon the rather lower task of sacrificial details.

We shall not concern ourselves here with the elucidation of the *Upaniṣadic* teaching whether it is the monistic supra-rational mystic idealism of Śaṅkara, or the pantheistic theism of Rāmānuja, or the absolute idealism of the type of Hegel, Bradley or Metaggart. Our problem here is historical the elucidation of the philosophic origins and cultural derivations of the *Upaniṣadic* religion. Is the *Upaniṣadic* thought a reaction against sacrificial polytheism, formulated by the *Kṣatriya*[2] class or is the *Upaniṣadic*

1. Cp. Aristotle, Nitezsche and the Puranas.
2. This view of Deussen and others has been criticized by Dr. Keith : *Religion and Philosophy of the Veda*, Vol. II

monism a crystallization out of the vague mysticism surrounding the sacrificial magic ? The *Upaniṣadic* philosophy of emancipation is regarded by some as indicating the world-disenchanted temper of the Aryans due to their migration from the Punjab farther east. Others take to the fancy of a racial admixture as the cause of the vital changes in the *Upaniṣadic* thought in comparison to the Vedic thought.

In accordance with the famous Hegelian formula of the historical development of religions—objective, subjective and absolute—Mr. Edward Caird considers the Vedic religion to be the example of the objective and the *Upaniṣadic* of the subjective one. If this point of view is maintained, then there seems to be a great difference between the two great religions—the one fundamentally concerned with nature and the other with the psyche and spirit. But we find that the Vedas had already advanced in the direction of the glorification of the subjective emotions like '*Manyu*', '*Śraddhā*', etc. The highest Vedic god was not a cold featureless anthropomorphic deity, but was endowed with feelings and passions, as we see in descriptions of Indra, Rudra and Uṣas. The "Soul" of the *Upaniṣadas* is described in an exalted fashion in some of the *Atharvan* Hymns and the '*Śivasaṁkalpa-Sūkta*' of the *Yajurveda* shows advance in the direction of higher psycology. The analysis of Mr. Caird is not quite correct, because the *Upaniṣads* conceive of the unity of the spirit and nature in the *Brāhman* or *Atman* and the *Upaniṣadic Atman* is not the subjective ego of western thinkers, but is the name of the highest reality.

The fundmental conceptions of the *Upaniṣadic* religion and philosophy can be traced to the *Vedas*. We need not grope in the dark to seek the origion of the vital thought of the *Upaniṣads*—the unity of the cosmos and the psyche. The *Nāṣadīya* hymn formulates the idea of the ever conscient absolute reality wherefrom the cosmic procession starts, and this principle is carried to its logical point of development in the Vedantic formulas enunciated in the *Chāndogya*, the *Brihadāraṇyaka* the *Aitareya* and some of the other pre-Buddhistic *Upaniṣadic* texts.

Even in the famous Dirghatmas hymn (RV. 1. 164) we find the concept of *ekam sat* and this connotes not only a unity among the various gods as is apparent by the names of the several dieties mentioned there, but it signifies also a unity of the entire creation—that there is only one existence. The *Upaniṣads* are anxious to preserve this concept of Unity and in their cosmological accounts we find a great solicitude to maintain notion of unity lest it should suffer a dualistic attack from the cosmological

side. Hence we find in the *Muṇḍaka* the metaphor of the *urṇanābhi* (spider), and in the *Chāndogya* the causal formula of *Satkārya-vāda* maintained by the examples of earth, the iron mass etc. The Vedic concept of the Unity of the gods and of existence was not a mere haphazard poetic flash or a sudden temporary intuition. No doubt, the logical ratiocinative processes are not found here as we find in the later metaphysical *Vedantic* works or even in the *Upaniṣads*, but the manner of presentation shows that the Vedic seers were conscious of the revelation that had dawned upon them.

We feel that this concept of unity was attained in three stages. First, the total supremacy of the individual godheads like Indra, Agni or Varuna was visualised,—the stage of 'Henotheism' as Max Muller calls it. But this Henotheism is not the highest pronouncement upon the Vedic religion and philosophy. The second stage was reached when all the great gods were identified.

The third stage was reached when the unity of the gods was expanded to cover the unity of the entire cosmos, the transition of the notion of unity from the realm of religion to the realm of philosophy. Some of the hymns of the *Atharveda* and the *Ṛgveda* contain such notions. The other ancient religions of Egypt, Western Asia and South Eastern Europe stopped with an anthropomorphic monotheistic supreme deity,—*Amen-Ra* or *Marduk* or *Zeus*. In those countries the religion of the monistic absolute did not develop. The *Upaniṣads*, specially the *Kaṭha* and the *Śvetāśvatara* contain references to monotheism. In the *Upaniṣads*, when the *Brāhman* is contemplated mystically, we find that in the empiric sphere the way is naturally being prepared for a monotheism which the general mind will associate with cosmic functions. Thus in the *Upaniṣads* we find both monotheism and monism.

The development of monistic thought in the *Veda* and the *Upaniṣads*, not merely for the purposes of logical abstraction but also for the purposes of meditation shows the psychic advance of the Vedic Aryans during these early times. Compared to this the Chinese Tao which shows great approximations to the impersonalistic absolutistic ideal is a late development.

In the Vedic cosmological accounts we find the ideal of monotheism. The cosmological argument for theism we find maintained in many of the great religions, and although it has been criticised on philosophical grounds by Kant, it has been advocated by other thinkers. The later *Nyāya* philo-

sophy upholds it. The *Vedic* conception of *Viśvakarman* is the crystallization of the cosmological argument for theism

These *Vedic* cosmological accounts are the real sources of the *Upaniṣadic* cosmology. In the *Chāndogva* and the *Taittirīya* we find the cosmological arguments for theism. Śaṅkara says that the cosmological argumment applies to the monotheistic godhead in the empiric phenomenal sphere.

Some aspects of the *Upaniṣadic* immanental panthism also find *Vedic* parallels, although in the *Vedas* and the *Upaniṣads* the transcendental godhead is equally mentioned along with the immanental concept. In the dialogue of Nārada and Sanatkumāra in the *Chāndogya* we find the '*Bhūman*' conception. In the *Ṛgveda* we come across a hymn, and the remarkable similarity, both terminological and conceptual, between this hymn and the *Upaniṣadic* passage about the *Bhuman* must be pointed out[1]. It is strange why so long this *Vedic* hymn has not attracted the attention of *Vedic* savants.

The *Puruṣasūkta* which occurs in the *Ṛgveda* and the *Yajurveda* provides the inspiration for many of the *Upaniṣadic* conceptions. In the *Bṛhadāraṇyaka* we find the description of the sacrificial horse cosmically conceived The various parts of the universe are taken to be the various limbs of the sacrificial horse. In the *Muṇḍakopaniṣad* the different physical elements are regarded as the different limbs of the *Brahman*. These conceptions bear a remakable parallelism with the *Puruṣasūkta* conception of the supreme personal godhead; the latter may have provided the impetus to the *viśvarūpadarśana*' of the *Gita* and also may be the original source of the *Purāṇic* conception of the manifestation and emanation of the totality of the cosmic phenomena from *Śiva* and *Viṣṇu*.

If we analyse in details we find that a considerable part of the *Upaniṣadic* terminology is taken from the *Vedas*. The same gods, the same *Yajña* and *Tapas*, *atman* and *Brahman* figure in both. We do accept that the *Upaniṣads* have modified and expanded the connotation of these terms.

The philosphic and relgious meaning of the term *Upaniṣad* may be connected with the Vedas. According to *Śaṅkara* the term has the sense of elimination of sorrow and the realisation of utlimate reality. Dr. A. B. Keith illogically and unsuccessfully tries to refute this view. He emphasises only the sense of 'session' contained in the term, which (the session led

1. R.V. X, 36, 14.

to the ascription of an esoteric character to the teachings propouned because of the secrecy involved. According to Oldenberg the term '*Upaniṣad*' connotes '*upāsanā*' worship and reverence. The interpretation of Oldenberg emphasises the empirical aspect of the worship of the highest reality (of course when the highest reality is looked at from the point of view of *Māyā*), and it is similar to the view of Śaṅkara. Apparently, the act of worship involving a dualistic metaphysics goes somewhat counter to the monistic teaching of the *Upaniṣads*. But this interpretation can be justified in the sense that the *Vedantic* meditative contemplation is the culmination of worship. In the writings of the ancient and medieval Christian theists and mystics we find the religion of contemplation emphasised. The contemplation of the Absolute is only the next higher step of the worship of the monothestic god. The *Chāndogya* says, "*tajjālan iti śānta upāsīta*" (Chān. 3-14-1) the supreme energy of the world creative, preservative and destructive is to be calmly worshipped. Furthermore we get numerous references to the symbolical worship of the Absolute as the mind, the *Aditya* (sun) etc. and this reminds one of the celebrated worship of the Tree of liberty during the French Revolutionary days. This tradition of mystic absorption and meditation and also the worship of the highest godhead has a *Vedic* origin.

There was a time when the higher aspects of the *Vedic* religion and thought were not recognised, one of the main reasons being the Christian prejudice and propaganda. The *Vedic* civilization may be contemporaneous with the great civilizations that flourished around the Mediterranean, but perhaps these latter did not attain the philosophic and literary height of the *Vedic*. Of the insistence of the *Upaniṣadic* religion and philosophy on worship, meditation and contemplation we find roots in the *Vedic* emphasis on *Bhakti* and *Yoga* and mysticism. The inspired and exalted hymns to *Varuṇa* are full of high devotional emotionalism. The famous *Gayatri* hymn emphasises the collective practice of meditative abstraction. The picture of the inspired *muni* in the tenth *Maṇḍala* of the *Ṛgveda* shows acquaintance with supernormal powers associated with *Yoga*. The *Atharvaveda* and the *Yajurveda* contain many references to the various *Prāṇas* and their control, a feature of *Yoga* referred to in the *Kaṭha*, the *svetāśvatara* and even in the *Patañjala Darśana* and the *Bhagavadgītā*. Even in the Mohenjodaro days we find this aspect of *Yoga* emphasized in the representation of *Śiva*. This figure of the proto-*Śiva* also shows a high ethical advancement because of the tender fervour displayed for the animal kingdom (in the figure). It seems that the Indus valley and

Vedic associations of *Śiva* with the animal kingdom, as also the prophylactic character of *Pūṣan* may have been the inspiration for the Buddhistic idea of representing the Buddha as deeply concerned with the sufferings of the animal world, a feeling which we find depicted in the Buddhistic artistic figures and in legends.

The *Vedic* religion is a composite one. It is, in Hegelian words, a great example of the reconciliation of the religons of nature, of law and of spirit. The ritualistic side of this religion was emphasized by the *Brāhmaṇas* and the higher contemplative side by the *Upaniṣada*. But the period between the end of the *Saṁhitā* age and the *Upaniṣada* was not only one of sacrifice and ritual but was also rich in the development of thought. The certitude which characterise the philosophic assertions of the *Upaniṣads* presupposes a long antecedent past. This is also apparent from such phrases as *eke āhuḥ* and *ṛcābhyuktam*. There also was a development of sophistical teaching in the pre-*Upaniṣadic* period, which may trace itself to the references to scepticism found in the hymns. This sophistical teaching reached its climax in the teachings of the "six heretical teachers" and even in some aspects of the teachings of Buddha.

3. Vedic Scepticism as one of the Roots of Buddhism

But even in the days of the *Ṛgveda* a spirit of doubt about the existence and potency of gods had begun to infiltrate into thought of some *Vedic* singers *Kasmai devāya haviṣā vidhema*. Some modern exponents interpret the word *Kam* (in *kasmai*) as meaning blissful and hence regard this *Ṛgvedic* hymn as inculcating the necessity of the worship of the blissful Godhead. But the historical and comparative methodologists of *Vedic* interpretation regard this hymn as a definite indication of the emergence of scepticism. There are other hymns which also contain sceptical views. The growth of scepticism[1] in the *Vedic* period is immensely significant from the standpoint of the origins of Buddhism. Buddha launched a protest movement against the contemporary system of worship, ritualism and *Brāhmaṇical* sacredotalism. It may well be suggested that the thinkers and poets who began critical reflections on the *Vedic* religious ideas and practices and expressed sceptical notions are precursors of the heterodox systems of Buddhism and Jainism.[2] Yāska's *Nirukta* refers to *Kautsa*

1. For Sceptical notions see Ṛgveda, VIII, 96, 13-15; II 12, 5; VIII, 103, 3; IV, 24, 10.
2. The Mahābhārata XII, 218 contains references to heretical teachers at the courts of ancient kings. According to Pandya,

who regarded the *Vedas* as "*nirarthakaḥ*" (meaningless). In the dialogue of *Pañcaśikha* and *Janaka Janadeva* in the *Śāntiparva* the former refers to atheistical views. The Buddhist scriptures refer to twenty three previous Buddhas who preceded the historical Śākyamuni.[1] Buddha himself claimed to be only an expounder of the old norm. Hence it may be legitimate to attempt to find the roots of the Buddhist revelation and teachings in the later *Vedic* tradition of quest, criticism and scepticism. Buddha is not only silent regarding the monistic and pantheistic metaphys'cs but is also indifferent, if not explicitly hostile, to the conception of a monotheistic Godhead. Almost all the Semitic religions like Hebraism, Christianity and Islam, the Egyptian and the Mesopotamian religions, and the Aryan religions, believe in a supreme deity. The source of Buddhist atheism must be sought in the *Vedic* traditions of scepticism.

Since the *Vedic* days there were rationalistic and sceptical thinkers. In the *Ṛgveda*, II, 12, 5 and VIII, 100, 34, there is a denial of Indra's existence. In the *Ṛgveda* X, 117, there is stress on benevolence without the solicitation of the help of any gods. In the *Ṛgveda*, I, 151, 5, *Śraddhā Kāmāyanī* is asked to make men faithful and this is perhaps an indirect indication that men were losing faith, sometimes it has been held that there is a note of scepticism and doubt in the *Nāsadīya* hymn (koddha veda) and in the famous strain *kasmai devāya haviṣā vidhema*. There is a note of humour in the Ṛgveda IX, 112 and of satire in the Ṛgveda, VII, 103. Perhaps the people who advocated one or other of such views are called exponents of the *Asura* views in the *Chāndogya*, VIII, 8, 4-5.

A historical study of the genesis of religious reforms points out that the founder of a religion is not an isolated genius but he synthesizes and brings to a united focus the inchoate insights that have been attempting to permeating the intellectual climate for quite some time. The great teachers are not the accidental freaks of history unrelated to the trends and ethos of the age but can be said to be the explicit crystallizations and authentic expressions of the implicit and latent forces that have been struggling to receive an audible voice. Hence the roots of some dominant

Intelligent Man's Guide to Indian Philosophy, p. 123 the atheistical notions referred to in the *Mahābhārata*, produced the doctrines of the *Cārvakas*, the *Jainas*, the *Saṁkhyas* and the Buddhists.

1. S. Beal, Romantic History of Buddha; R. S. Hardy *The Legenda* and Theories of the Buddhists (London, Frederick Norgate, 2nd ed. 1881).

elements of the Buddhistic protest have to be traced to the antecedent historical conditions and intellectual forces that were slowly becoming strong since the later *Ṛigvedic* times.[1] A similar evolutionary hypothesis is relevant for the genesis of the other historical religions as well. There are elements in Judaism which point out its affiliations with the earlier Sumerian and Egyptian religions. Christianity owes substantial portion of its ethics and theology to Judaism. Islam has borrowed from Christianity and Judaism[2]. Buddhism has derived not only a number of philosophical categories from the *Upaniṣads* but its mood of criticism and protest are possibly derived from those teachers of the later *Ṛgvedic* and *Upaniṣadic* period who failed to obtain any consolation from the dull complicated mechanism of the sacrificial religion.[3] Thus the spirit of philosophical speculation which generated an inner and subjective orientation and which failed to be satisfied with the invocation to the deities of a pluralistic pentheon found its expression in the personality of Buddha who exalted the sentiments of anti-*Brāhmaṇical* protest.[4] In pre-Buddhist and Buddha's

---

1. For references to materialistic doctrines in ancient India see Sarvadarśanasaṁgraha, Nyāyamañjarī, Tarkarahasyadīpika and the two epics. D. Sastri, A History of Indian Materialism, Sensationalism and Hedonism, points out four stages in the development of Indian materialism :—(i) The Barhaspatyas, (ii) Svabhāyavāda or, Lokāyata. Ajita Keśakamabala, Purana Kassapa and Kambalaśvatara belonged to this school. (iii) The extreme hedonism of the Cārvākas and (iv) the reaction against spiritualism leading to the identification of the self with mind, thought etc. But Sastri lamentably fails in analysing the elements of naturalism, mechanism and scepticism in the *Vedas*.
2. For the influence of the Cretan and Homeric religion on the Hellenic religion and related topics, see Hall, History of Ancient Near East.
3. H. Oldenberg, Buddha, p. 18 says : "...the process of the self-destruction of the Vedic religious thought which has produced Buddhism as its positive outcome." Max Muller, *Ancient Sanskrit Literature* (Allahabad, Pāṇini Office, (1912), p. vii refers to traces of the "Buddhistic Crisis". In the latest productions of the Vedic literature. He also says : "It is possible to discover in the decaying literature of *Vedic* Brāhmaṇism the contemporaneous rise of a new religion, of Buddhism." (p. 135, *ibid.*).
4. Max Muller, Ancient Sanskrit Literature, p. 17, says that people in India were prepared by centuries of thought and meditation and by the corruption of the Brāhmaṇical system to to embrace the religion of *Śākya*.

times there were several teachers who protested against the *Vedic* authority. The nature of their protest can be compared to that of the protest of Pratardana and Bhāradvāja. The *Tīrthaka* teachers did not care even to know the Brāhmaṇical literature and system. Certainly some aspect of their protest against Vedicism was as outspoken at that of Buddha. The protest of these monastics, ascetics, dialecticians, sophists and sceptics sought to subvert the theological and ritualistic foundations of Brāhmaṇism.

In this chapter the hypothesis sought to be proved has been that Buddhism was no accidental creation in the history of Indian thought. Several European Indologists have been content with tracing the roots of Buddhism to the *Upaniṣads*. But I have accepted the hypothesis that it is possible to trace the germs of the Buddhistic protest in some of the hymns of the *Vedas*. From the later *Vedic* times there were thought-currents which protested against the priestly sacrificial ritualism and the pluralistic pantheon. Buddha's was the most eloquent expression of protest against the traditional theology, priestcraft and sacerdotal ritualism.

But in emphasising a long pre-Buddhist history of the forces and trends which served as the foundations of Buddhism, I do not mean to minimize the great eminence of Buddha's personality. The greatness of a world-historical personality lies in his accurate perception of the declining and dominant forces of an age and in his singular imagination in making some of his own notions and propositions serve as the symbols of the forces with which he identifies himself. No great man operates in isolation or in sheer imagination. As a religion and as an ethical philosophy, Buddhism was concerned with the problems of moral perfection, emancipation from sorrow, and the attainment of gnosis and illumined noesis *(prajñā)*. But Buddha's gospel would not have been able to attract large adherents unless directly or indirectly it would have associated itself with some of the contemporary social forces. Thus it should not appear strange that along with the discussions of Abhidhamma psychology and the concept of *ānantyayatana*, *dhyāna* and *atakkāvocars*, the *Tripitakas* also address themselves to the problems of social philosophy.

GHAṆṬIYAJĀLA AND MOUNT MERU IN JAINĀGAMA*.

DR. GASTAV ROTH

The Jaina Āgamas, the Angas as well as the Uvangas contain a wealth of cultural data of high antiquity which are not available even in Buddhist, and Brahminical sources.

H. Jacobi discovered since long the so-called *Veḍha*-metre, the predecessor of the *Āryā*-metre, in the Varṇaka-portions *(vannao)* of the Jaina Canon with reference to descriptions of towns, palaces, Caityas *(ceiya)* and even palanquins *(sīyā = śibikā)*. Of course question of the metre are of great importance for determining older and younger layers of the Jaina Canon. We know now that the *Āryā*-metre is characteristic of the younger layers of the Jaina canon, while Triṣṭubh, Anuṣṭubh, and Aupachandasika are used in the older layers.

In a recent paper entitled "Legends of craftsmen in Jaina Literature including notes on the bell frieze and Mount Mandara in the Jaina Canon and in Ancient Indian Art." (under publication with Indologica Taurensia, Torino), I examined one of these Varṇakas, which contains the oldest literary reference to the bell in India. In the ancient Veḍha-metre of this Varṇaka the decor of a frieze of bells called *ghaṇṭiyā-jāla* "bells hanging on network", and also *ghaṇṭāvali* "row of bells" are mentioned decorating a *sīya* : *śivikā*[1]. Both these terms are most significant, as they can be identified in contemporary pieces of Ancient Indian Art. A row of bells hanging on network *(ghaṇṭiyā-jāla)* are depicted as a frieze on the copings of stone railings which surrounded the famous Buddhist Stūpa at Bharhut (ca. 2nd cent. B. C.). You can see the originals in the Indian Museum at Calcutta. This motif is particularly characteristic of Bharhut ! Simple rows of bells *(ghaṇṭāvali)* can be seen of the copings of stone railings belonging to Jaina Stūpas (ca. Irst cent. A. D.).[2]

---

* Exerpt from talk delivered on April. 6, 1982 on the occasion of Mahavir Jayanti celebrations in the institute.

1. For reference see *Nāyādhammakahāo* (Suttāgame Edition Vol. 1, p. 964, line 11-18).
2. Vincent A. Smith, The Jain Stūpa And other Antiquities from Mathurā. Allahabad, 1901.

Returning to our Bharhut copings which are on top of the stone-railings, we see that they are arranged in three zones, on the lower one we have our row of b.lls hanging on network, in the middle zone, figures and plants in a decorative manner are carved, while in the third zone, on the very top of the coping, the so-called altar or battlement frieze appears which consists of three steps, and a top-piece above it. The empty spaces in between are filled with lotus-leaves.

It is again in the Jaina Canon that we find the most archaic description of Mount Meru, called Mandara. Here three terraces *(kaṇḍe)* are clearly distinguished, and the *Mandara-cūḷiyā* on top of them is mentioned.[1] It is also said that these terraces are surrounded by lotus-ponds. It is clear that this r ference well agrees with the battlement frieze at Bharhut which we described above.

As a result of thess findings we can conclude that both the Jaina Canon, and the battlement frieze at Bharhut have preserved the oldest representations of Mt. Su-Meru.

In later times four, and more frequently five terraces of this Mountain of the World are referred to.

G. Garbini, "the stepped Pinnacle in Ancient Near East" in : East and West, New Series Vol. 9, Nos. 1-2, Rome 1958, pp. 85-91, has given evidence of the same art motif on Ancient Babylonian, Assyrian, and Iranian monuments, and pieces of art, which he also could trace in Mohenjo Daro belonging to the 2nd and 1rst Millenium B. C. He observes that the stepped pinnacle had a religious significance, crowning sacred buildings, as a symbol of the sacred cosmic mountain. Garbini has shown that this symbol originated in ancient Iran, from where it migrated to Babylonia and Assyria, and to India. In India this ancient symbol was simply translated into the concept of the three-stepped Mt. Meru with its cuḍā on its top.

---

1. See *Jambuddīva-pannatti* 108 (Suttāgame II, pp. 625-626).

BIRTHPLACE OF LORD MAHĀVĪRA RE-CONSIDERED

Dr. RAM PRAKASH PODDAR

In the Ardhamāgadhī Jain Āgamas Lord Mahāvīra has been called Videhaputta, Videhasukumāra and also Vesāliya (Vaiśālika). From this it has been inferred that he was born in the province of Videha at or around the ancient city of Vaiśālī. His birthplace has been said to be Kuṇḍagrāma or Kṣatriya Kuṇḍagrāma. Close to this Kṣatriya Kuṇḍagrāma there was a township inhabited by Brāhmaṇas called Brāhmaṇa Kuṇḍagrāma. According to the account of the Kalpasūtra, the Lord first descended into the womb of Devānandā Māhanī (Brāhmaṇī) of Brāhmaṇa Kuṇḍagrāma. Later, the embryo was transferred to the womb of Tisalā Khattiyāṇī (Triśalā Kṣatriyāṇī) of Kṣatriya Kuṇḍagrāma.

On the strength of the evidence that the Lord has been called Vaiśālika, efforts have been made to locate the ancient Kṣatriya Kuṇḍagrāma in the vicinity of Vaiśālī.

To the north-east of the present ruins of Vaiśālī there is a small village called Bāsokuṇḍa. It has been identified as the ancient Kṣatriya Kuṇḍagrāma. The Government of Bihar has approved this site as the birthplace of Lord Mahāvīra and a monument is going to be erected *in near future. Arguments on which this identification is based may be* summarised as follows :—

(i) It is in the vicinity of Vaiśālī.

(ii) 'Kuṇḍa' part of this village-name is the survivor of its prototype in 'Kṣatriya Kuṇḍagrāma'.

(iii) It is very close to the present Kolhuā village which is identified with the ancient settlement called Kollāga Sanniveśa where Lord Mahāvīra accepted his first begged food after his initiation into the order of monks.

(iv) To the east of the present ruins of Vaiśālī there is a village called Kummaṇa Chaprā or Kammana Chaprā. That in ancient times it was a place of cultural importance is proved by the fact that from the out-skirts of this village a giant size magnificent four-faced Śivaliṅga has been excavated. The

basement contains broken inscriptions in post-Gupta Brāhmī character. This village has been tentatively identified with the ancient Karmāra Grāma (Settlement of the Artisans), which too, like Vānijya Grāma, lay in the vicinity of the ancient city of Vaiśālī. It has been said that the Lord after his initiation into the order of monks, proceeded from Jñatṛiṣaṇḍa–the place where he was initiated, and reached Kammāra-Grāma before sunset. There was a waterway from Kṣatriya Kuṇḍagrāma (or Jñātṛṣaṇḍa) to Karmāra Grāma and also a land-route running through the bank. The Lord preferred the land route. The present Kammana Chaprā is hardly at a distance of one kilometer from Bāsokuṇḍa.

(v) In the present village of Bāsokuṇḍa there is a patch of land, about two acres in area, which was not being cultivated by the villagers. The saying goes that the villagers regarded this patch of land with reverence. Probably this patch of land marks the exact location of Lord Mahāvīra's birthplace.

In this way some enthusiasts have not only discovered the locality but also the exact place of Lord Mahāvīra's birth. But till now this discovery has not received the degree of applause or even approbation which such a discovery should receive. The reason is that there remains ample scope for raising doubts, some of which may be listed as follows :—

(i) Siddhārtha, the father of Lord Mahāvīra, was a king. Now, if he ruled here, his kingdom lay merely at a distance of two kms. from the capital of the Licchavis. The present ruins of Vaiśali are barely at a distance of two kilometers as the crow flies, from the present village of Bāsokuṇḍa. It is not plausible that there should be a kingdom ruled by the chief of another clan, so close to the capital of the Licchavis. Siddhārtha belonged to the Jñātṛ (Nāya or Nāta) clan and was in marital relation with the Licchavis, his wife Triśalā being the daughter of the Licchavi king Ceṭaka.

(ii) The present Kammana Chaprā is at a distance of one kilometer only from the present Bāsokuṇḍa. It is not plausible that the Lord ended his day's journey merely at a distance of one kilometer.

(iii) There is no trace of any waterway between Bāsokuṇḍa and Kammana Chaprā, nor is there any such trace in the neighbourhood of Bāsokuṇḍa.

(iv) The present village of Bāsokuṇḍa is a very small one, with a population of approximately two thousand. The whole village is almost

plane with two tracts of low land called chaurī. It has no sign of any ancient habitation. The said uncultivated land is in the same level with the surrounding area and does not seem to have been uncultivated for more than a few decades.

(v) If we suppose that the 'Kuṇḍa' part of this village-name is the survivor of its counterpart in the ancient Kṣatriya Kuṇḍagrāma, we reach the conclusion that the distinguishing feature of the village-name, namely 'Kṣatriya' has been lost and the term 'Kuṇḍa' which was common to both Brāhmaṇa Kuṇḍagrāma and Kṣatriya Kuṇḍagrāma has survived. But this is contrary to expectation. Generally in compound proper names ending in a common term the first distinguishing part should be retained and not the second member which is common to two or more.

So, there is a case for re-thinking over the exact location of Lord Mahāvīra's birthplace.

We may start with the assumption that the epithet 'Vesāliya' for Lord Mahāvira is not spurious because it has been found in two of the most ancient Jain canons viz. Suyagaḍaṁ and Uttarajjhayaṇa and it indicates that the Lord hailed from Vaiśālī or its surrounding area. Ṛṣabha who hailed from Kośala has been called Kosaliya; in the same way, Lord Mahāvira who hailed from Vaiśālī area has been called Vesāliya. We can not assume that he was born in the city of Vaiśālī because at several places in the Ardhamāgadhī canons he has been said to be born in Kṣatriya Kuṇḍagrāma. So we are laid to believe that he was born in Kṣatriya Kuṇḍagrāma which was situated in the vicinity of Vaiśālī.

Village-names can be depended upon because these carry the seeds of ancient tradition. In the neighbourhood of the ruins of Vaiśālī there are many villages which preserve their ancient names. Thus the present Baniya is the ancient Vāṇijyagrāma. The present Kolhuā is the ancient Kollāga Sanniveśa. Vaiśālī itself has survived in the present villages called Basārh, Basarā and Bakharā—all these names are derivatives from 'Vaiśālī' through the stages Vaiśāḍī...Vaiṣāḍa...Basāḍha...Baṣada...Baṣarā...Bakharā.

In looking for a village bearing a name similar to the ancient Kṣatriya Kuṇḍagrāma, we should put more emphasis on the term 'Kṣatriya' because it is the distinguishing feature of the proper name, the subsequent member of the compound being a common feature.

Now, at a distance of approximately ten kilometers as the crow flies, in the north-east direction from the present ruins of Vaiśālī, there is a village called Chitrī. This may be the survivor of the ancient

Kṣatriya Kuṇḍagrāma. This village has a more ancient look and it is much bigger than the present Bāsokuṇḍa. Majority of inhabitants are Rajputs, the present counterpart of the ancient Kṣatriyas. To the south-east of this village there is another village called Bahilvārā which is one of the biggest villages of this locality. Majority of its population consists of Brāhmaṇas. One is tempted to derive the name from 'Vahnivāṭa' (sacrificial fire-place) which can well be associated with the ancient name Brāhmaṇa Kuṇḍagrāma. Presence of Babhnagarī (Bābhananagarı) township of the Brāhmaṇas, beside the village further corroborates the assumption that Bāhilvārā-Babhanagari represents the ancient Brāhmaṇa Kuṇḍagrāma.

To the east of the present village of Chitrī, lies a lake at a distance of about two kilometers, nearly five kilometers in length and about two kilometers in width. This lake is called Nārasana or Nārasaṇḍa. On the western bank of this lake, there is a patch of land, four to five acres in area, which is enclosed on all sides by high earthen embankments, at places seven to eight feet high. People of the locality testify that the present height of the embankment is much dwindled. The area is also surrounded by a ditch on all sides save a fifteen feet wide path. The local people call it a Kilā (fort), although, on the surface, there is no trace of bricks or potsherds etc. It is likely that the name Nārasaṇḍa is the survivor of the ancient name Jñātriṣaṇḍa meaning the small forest or orchard owned by the people of the Jñātṛ clan. It has been said that Lord Mahāvīra took initiation in the Jñātṛṣaṇḍa Udyāna (a garden in the orchard of the Jñātṛs).

At a distance of nearly one kilometer, to the south-east of the village Chitrī, there is a river called Bāyā. On the village-side of the river, there is a rivulet called Jhājhā running almost parallel to the river Bāyā which it joins at a distance of approximately five kilometers to the east of Chitrī. River Bāyā has its source in a reservoir of rain water lying to the west of Kesariyā. During flood the reservoir might be fed by the river Gaṇḍaka or Nārāyaṇī. The Bāyā falls into the Gaṅgā. Maybe it is an ancient navigation canal which served as a diagonal link between the two big rivers.

At a distance of about four kilometers from the present village of Chitrī, there is a place on the bank of the Bāyā river called Jatakaūlī which might have been derived from Jñātṛkuliya denoting a territory of principality of the Jñātṛs.

The present Kolhuā village identified with the ancient Kollāga Sanniveśa, is at a distance of approximately ten kilometers from the said

Nārasaṇḍa lake. The present Kammana Chaprā tentatively identified with the ancient Karmāragrāma, too, is approximately at the same distance.

Thus prima-facie there is a case for regarding the cluster of villages around Chitri-Nārasaṇḍa-Bahilvārā-Babhanagari-Jatakaulī as the principality of the Jñātṛs and Chitri as the ancient Kṣatriya-Kuṇḍagrāma and the Nārasaṇḍa lake area as the ancient Jñātṛṣaṇḍa.

The Chitri site for the location of the ancient Kśatriya-Kuṇḍagrāma is preferable to Bāsokuṇḍa on the following grounds :

(i) It being situated at a distance of ten kilometers from Vaiśāli, rule of a chieftain at this place seems to be more plausible.

(ii) The tenatively located Karmārgrāma, the present Kammana Chaprā, lies at a distance of approximately ten kilometers from Nārasaṇḍa (Jñātṛṣaṇḍa); it is quite reasonable that Lord Mahāvīra should have ended his day's journey at this place, having started it from the place of his initiation, namely the Jñatṛṣaṇḍa.

(iii) The two rivers or rather remains of navigation canals near this site corroborate the existence of a waterway besidc Jñātṛṣaṇḍa and the Kṭatriya Kuṇḍagrāma.

(iv) In case of the Bāsokuṇḍa site there is an isolated case of phonetic similarity with Kṭatriya Kuṇḍagrāma whereas in case of the Chitri site presence of Nārasaṇḍa strengthens Chitri's phonetic similarity with Kṣatriya Kuṇḍagrāma; Bahilvārā-Babhanagari, corroborates it. Moreover, presence of Jātakauli in the neighbourhood of this site proves that the principality of the Jñatṛs is represented by the present cluster of villages—Chitri, Bahilvārā, Babhanagari, Jatakauli etc. and presumably the present river Bāyā marked its south western boundary.

All these facts establish at least one point that there is need for rethinking over thel ocation of Lord Mahāvīra's Birthplace.

References :

1. Āyāraṇga—2, 15.
2. Suyagaḍaṁ—1, 2; Uttarajjhayaṇa-6
3. Kalpasūtra, life of Lord Mahāvīra.
4. Malayagiri Vivaraṇam of Āvasyaka-Cūrṇi.

SOME REFLECTIONS ON THE COMMENTARIES ON PAESIKAHĀṆAYAṀ

YUGAL KISHORE MISHRA

There are several spots in the Paesikahāṇayaṁ part of the Rāyapaseṇiyasutta where commentators give somewhat unsatisfactory explanations of some words used in the text. Some of such imp rtant words sought to be discussed here are as follows :

अधम्मक्खाई[1]

It is interpreted as अधर्मख्याति: i. e. notorious for one's unrighteousness.[2] The king to whom this description applies has already been said to be अधम्मिए, अधम्मिट्ठे i e. unrighteous and wicked. So the above interpretation of the word in question does not carry the sense any further. So it is better to render the word अधम्मक्खाई as अधर्मख्यायिन् i. e. one who preaches unrighteousness.

साईसंपयोग[3]

In the commentaries this word is explained as सातिसंप्रयोग i. e. 'gaining by magic' in preference to its another meaning 'business by mixing articles of inferior quality with those of superior quality'.[4] The latter meaning does not suit in the context of a king, no doubt. But the former meaning too equally seems superfluous in the context, because a king is not normally supposed to be endowed with magical powers like a magician.

The word can more suitably be interpreted as साचिसंप्रयोग the compound of साची and संप्रयोग. The dictionary meaning of साची is 'insincerity' or

---

1. अधम्मिए अधमिट्ठे अधम्मक्खाई अधम्माणुए
2. अधर्मेण ख्याति: यस्य—मलयगिरि
3. उक्कश्चण-वश्चण''''कूड-कवड-सायिसंपयोग बहुले''''
4. साति:-विश्रम्भ:-मलयगिरि
   'gaining by magic' (सातिसंप्रयोग); it also means 'business by mixing articles of inferior quality with those of Superior quality,' but as a king, generally, did not trade in those days, the other meaning is taken, i. e. 'gaining by magic', inspite of the fact that the com does not agree with that meansng—R. C. Tripathi,

'dealing in crooked ways'.[5] Thus the compound word will mean 'practice of insincerity etc.' which quality fits in with the king's character painted in the context.

विइण्णवियारे[6]

Commentators interpret this word as वितीर्णविचार: i. e. one who is permitted to move about freely.[7] Chitra, the charioteer and adviser of king Pradeśi is painted as a very successful administrator and a great confidant of the king in matters of administration. In this context he is said to be लद्धपच्चए, विइण्णवियारे रज्जधुराचिन्तए·· etc. The preceding epithet describes Chitra as a confidant of the king. The succeeding one describes him as mindful of state administration. So the above interpretation of 'विइण्णवियारे' seems to be out of context here. The meaning assigned to it by the commentators falls short of maintaining coherence in the description of the qualities of head and heart of Chitra.

The word therefore calls for a re-thinking. The word विइण्ण can be derived from 'विच्चिण्ण', the past participle of 'विचारेति'[8]. It therefore can be interpreted as 'विच्चिण्णवियार' (विचीर्णविचार:) i. e. one with well thought-out ideas (worthy of rendering mature advice or resting his actions upon these ideas). This meaning is quite consistent in the context.

बहिद्धादाण[9]

Commentators mean by it abstaining from all kinds of sexual intercourse. They analyse it as बहिरध्वन: and assign to it the meaning 'मैथुनोत्सर्ग:'[10]. According to these commentators, बहिद्धादाणाओ वेरमणं is the fourth restraint preached by Parśvanātha which was later replaced by Mahāvira by a vow called मेहुणाओ वेरमणं. They further hold that it was सव्वाओ परिग्गहाओ वेरमणं i. e. abstaining from all types of possession

---

5. Cf. Sanskrit Sāci = Crooked (M. Monier Willians) Pāli Sāciyoga = Crooked ways, insincerity (Rhys Davids).
6. लद्धपच्चए विइण्णवियारे रज्जधुराचिन्तए····
7. वितीर्णो--राज्ञाऽनुज्ञातो विचार: —मलयगिरि
   One who is permitted and commissioned by the king to move about freely everywhere—R. C. Tripathi.
8. Cf Pāli *Viciṇṇa* [PP. of Vicāreti] thought out—R. Davids
9. ····चाउज्जामं धम्मं परिकहेइ, तं···सव्वाओ बहिद्धादाणाओ वेरमणं
10. Pāia Sadda Mahaṇṇavo

which was added by Lo d Mahāvira to the चातुर्याम धर्म of Pārśvanātha wherefrom the latter's religion came to be called as the religion of fivefold vows (पंचमहाव्रत).

Here the greatest confusion which leads to misinterpretation of the word in question relates to the problem as to which one vow was added to the चातुर्याम धर्म of Pārśvanātha, consequently converting it to the पंचमहाव्रत of Mahāvira. The fact is that अपरिग्रह formed a part of the चातुर्याम धर्म and it included observance of continence or abstinence from sexual indulgence as well. The reason was that 'woman' too was regarded as a possession and she, further, abetted ones desire for possession.

Literally बहिद्धादाण वेरमणं should mean बहिस्तादादानात् वेरमणम् meaning not indulging in that which is not normally needed. Thus it should mean practice of non-attachment of अपरिग्रह.

It was due to the misconception about the vow of non-attachment that later on resulted in cases of monk's indulgence in sex. This prompted Mahāvira to make the vow more stringent and to pinpoint the observance of chastity as important. As such he preferred to explicitly sta e the implication of the discipline of non-attachment by adding the vow of abstinence from sexual indulgence. Thus the vow of continence was given an independent status by Mahāvira. चातुर्याम धर्म provided only for abstinence from injury, untruth, stealing and possession. So बहिद्धादाणाओ वेरमणं should be interpreted as अपरिग्रह and not as ब्रह्मचर्य. This view is upheld by अभयदेव[11] also.

Another meaning of the word in question may be बहि: + अध्वन: . बहि means outside and अध्वन् means way, meaning thereby abstinence from taking charity from followers of other or different religion or sect.

In any view of the matter, the meaning attached to बहिद्धादाणाओ वेरमणं by the commentators as abstaining from all kinds of sexual intercourse is misleading and inconsistent. Of the two meanings discussed above the first meaning is however relevant to the context. The word connotes अपरिग्रह pure and simple. It does not mean मैथुनोत्सर्ग.

---

11. Vide Sukhlal Sanghavi's 'Darśana aura Chintana' 'Jain Dharma aura Darśana'—p. 14.

चियत्त[12]

The meaning ass gned to this word by the commentators is 'pleasant or appealing to the senses'[13] The Pāia Sadda Mahaṇṇavo has recorded it as a deśī word and given this very meaning. But this word in the above context could better be regarded as having been derived from sanskrit त्यक्त. In Ardh-māgadhī 'चइत्तु' has frequently been used for 'त्यक्त्वा'. For त्यक्त the usual form is चत्त. But the form 'चियत्त' too is possible with स्वरभक्ति in the initial conjunct consonants.[14] The meaning त्यक्त suits better in the context where Chitra has been described as a śrāvaka practising प्रोषध etc. The passage runs as follows : ऊसियफलिहे अवंगुयदुवारे चियत्तन्ते-उरघरप्पवेसे चाउद्दसट्ठमुद्दिट्ठपुण्णमासिणीसु पडिपुण्णं पोसहं सम्मं अणुपालेमाणे ......
This may be rendered as observing properly and strictly *Posadha* fasts on the fourteenth, eighth, amāvasyā and full moon days and (on these days) voluntarily giving up entrance into the harem although its doors and gates etc. were kept open for him.

चिट्ठ[15]

This word is interpreted as तिष्ठन् i. e. standing.[16] This meaning is not at all suitabble in the context. The word should be derived from चेष्ट् = to move the limbs and not from √स्था. Chitra, secretary, takes the king to see the horses got as presents from the neighbouring king. Here 'seeing' means watching and appreciating the behaviour of the horses. Actually Chitra takes him to ride to make him see how trained and perfect the horses were. So the king was not meant to see passively the horses standing or sitting at a place or in the stable as the commentators suppose. In fact he was invited to see the horses in action. So the word चेट्ठ should be regarded as the present participle form of √चिष्ट्.

अवओडयबन्धणबद्ध[17]

This word quailifies a thief brought to the king by the police. It has been interpreted by the commentators as अवकोटनबन्धनबद्धम् i. e. with the

---

12. ...ऊसियफलिहे अवंगुयदुवारे चियत्त तेउरघरप्पवेसे....
13. चियत्तः—प्रीतिकरः—मलयगिरि
74. चियत्त < त्यक्त has been used in Suyagaḍaṁ 2-2-27; 2-7-4
15. ते आसे चिट्ठं पासह,—मलयगिरि
16. See those horses, my lord, standing here.
17. अवओडयबन्धणबद्ध चोरं

hands and head tied up to his back.[18] It is also sometimes interpreted as अपावृत्त i. e. not covered.[19] These meanings however do not seem convincing.

In the Pāli dictionary of Rhys Davids अवकोटय is explained as अव+ओतत. अव means behind and ओतत means stretched. In this light the above phrase may be explained as (hands) tied behind with a fast knot, which quite fits in the context.

पञ्चकण्डगं[20]

It is equated with पञ्चकाण्डकम् and translated as five 'arrows'.[21] But the word is used in a singular number. In the context a dull and weak person is said to be unable to discharge five arrows while a young and skillful one is able to discharge five arrows. But discharging of five arrows alone, no more nor less, can have no reason to form the standard to judge the competency of an archer. So it is better to translate the word as an arrow having five joints (पंचकाण्डकं बाणम्). A long arrow consisting of five joints does justfy the ability or capacity of the archer as it requires more strength and skill to discharge it.

अमणामाहिं[22]

The commentators interpret it as अपनामैः i. e. by disagreablc (word[23]). This interpretation is dubious and unsatisfactory. On the basis of phonetic similarity the word may be supposed to be drived from अमनोज्ञैः i. e. with not pleasant etc.

हरियगरेरिज्जमाणे[24]

It is explained as हरितकरेरिज्यमानः meaning beautified on account of the lustre of green vegetable.[25] Malayagiri explains it as हरितया देदीप्यमानः ।

18. (सं०—अवकोटन बन्धनबद्धम्) with the arms and hands tied up at the back.—R. C. Tripathi
19. अपावृतबन्धनबद्धं चौरमिति—मलयगिरि
20. ····पभू पंचकंडगं निसिरित्तए ?—
21. (सं०—पञ्चकाण्डकं निस्सारितुम्) to discharge (निस्सारितुम्) five arrows-R. C. Tripathi
22. अमणामाहिं वग्गूहिं····
23. (सं० अपनामैः) [?] by disagreeable or distasteful (words) —R. C. Tripathi
24. वणसंडे पत्तिए पुप्फिए फलिए हरियगरेरिज्जमाणे ··
25. (सं० हरितकरेरिज्यमानः) beautified on account of the lustre of green vegetable—R. C. Tripathi

But these explanations are not suitable. The word actually signifies 'green foliage moving to and fro', हरित means green. कर signifies the branches of trees. "एरिज्जमाणे' has its genesis in √ईर = to move. It is comparable with Pali 'एरेति' which means 'to set in motion', एरिज्जमाणे therefore means 'moving'. √ईर् also means 'to shake'. So here the forest is described to be looking beautiful not because of its green vegetation merely but due to the green branches of trees moving to and fro in a gentle breeze. Thus in the said description the forest has been personified and said to be expressing its joy by dwinging its branches.

मुणिज्जइ[26]

This word may be derived from √मृज् = to rub. It therefore means 'is rubbed and thrashed.' The commentators interpret this word in the sense of 'separation from the husks'.[27] This may be the outcome of 'मुणिज्जइ' but it cannot be identified with the activity denoted by the word in question.

दुरहियासा[28]

The commentators interpret this word as दुरम्यासा[29]. But it can be more suitably rendered as दुरध्यास: (दु:+अधि+√आस्) meaning difficult to suffer or bear.

पडिवद्धावणगं[30]

This is described as a rite connected with the birth-day celebration.[31] But it is more appropriate to take it for a ceremony in which the child is taught to greet, (प्रतिवर्द्धापनकम्). Here different rites of consecration are described. The preceding epithet to the one in question refers to the solemnization of the first-uttering ceremony of the child. The followi g one speaks of the first-walking ceremony and several other rites follow

26. ···खलवाडे उच्छुदुब्यइ उडुइज्जइ मलइज्जइ मुणिज्जइ ··
27. (सं० ज्ञायते) is known i. e. separated or found out from the husks
28. ···तिव्वा दुक्खा दुग्गा दुरहियासा..
29. Very distressing, painful and unbearable (दुरम्यासा)
—R. C. Tripathi
30. ···नामधिज्जकरणं च पजेमणगंच पडिवद्धावणगंच ··
31. (सं० प्रतिवर्धापनकम् ?) Lit. every month of growth; rather every birth-day; here, a rite connected with the birthday.
—R. C. Tripathi

suit. Now in between the first-uttering and the first-walking, the solemnizing of birth-day ceremony in no way fits. So the meaning attached to the word in question by the commentators is certainly inconsistant. But it is quite natural that after the first uttering of meaningful words, the child should be taught to greet.

पत्तच्छेज्जं[32]

A very laboured meaning is given to the word by the commentators. They equate it with पत्रच्छेद्यम् and explain it as the art of piercing by an arrow the wings (पत्र) of a flying bird[33]. Among the 72 arts the child is said to be taught the above art too. But the said meaning involves too much of strain upon the text. The word should simply mean the art of cutting figures upon a (lotus) leaf.

नवङ्गसुत्तपडिबोहए[34]

Dṛaḍhapratijña is described as having attained youth and completed his study under teachers of art and become well-versed in the 72 kinds of arts and 18 kinds of native languages. Consecutively he is described as नवङ्गसुत्तपडिबोहए and then in the same vein he is described as an adept in singing, dancing etc.

Now the commentators interpret the said word as नवांगसुप्तप्रतिबोधक i. e. one whose nine sleeping limbs were awakened.[35] This is however a lay and unconvincing interpretation of the word and is not in harmony with the preceding and the succeeding epithets.

The dictionary meaning of the word 'पडिबोहए' (प्रतिबोधक) is twofold, namely (1) 'one who imparts knowledge' and (2) 'one who awakens'.

32. ···णालियाखेड्डं पत्तच्छेज्जं कडगच्छेज्जं ···
33. (सं० पत्रच्छेद्यम्) the art of piercings (पत्र) of a bird in air (with an arrow) —R. C. Tripathi
34. ...बावत्तरिकलापंडिए णवंगसुत्तपडिबोहए अट्ठारसविहदेसिप्पगारभासा-विसारए···
35. (सं० नवांग सुप्त प्रतिबोधक:) one whose nine sleeping or inactive (सुप्त) limbs have been awakened up. It means that the child's nine limbs—eyes, ears, hands, nose, tongue, mind etc. are not very active in that state of life, but they do become active as the child grows up to be a man.—R. C. Tripathi

In the present context the first meaning seems to be more convincing and befitting to the context. From the description it is crystal clear that Dṛaḍhapratijña is depicted as endowed with sophisticated knowledge and training. He is learned, well-trained and enlightened in various fields of instructions, arts and languages. In addition, he is also conversant with the different kinds of scriptures. Considering the preceding and the succeeding epithets, the meaning of (physical organs) being awakened seems to be a misfit. The phrase suggests Dṛaḍhapratijña being well-versed in the scriptures so much so that he can impart this knowledge to others also.

Therefore, sutta can better he interpreted as सूत्र—the cannons and not as सुप्त (asleep) as the commentators do.

The interpretation of the above words by the commentators veers round their mis-conception of the word 'नवांग' itself. To them, the word signifies nine physical organs and this is the root cause of their going astray.

In the Jaina tradition, the सुत्त being frequently conceived as 'द्वादशांग' or 'एकादशांग', the term 'नवांग' did not readily agree with the सुत्त in the sense of scriptures.

The concept of नवाङ्गसुत्त seems to have been adopted from the Buddhist source. This term in Buddhist literature refers to nine divisions or angas of the Buddhist scriptures according to their varying subject-matter. These are as follows[36] :

(1) Suttaṁ (सुत्तं) = Collection of verses on one subject in aphoristic style.

(2) Geyyaṁ (गेय्यं) = Verses probably didactic in nature.

(2) Veyyākaraṇaṁ (वेय्याकरणं) = Expositions or explanations of the teachings of the enlightened ones.

(4) Gāthā (गाथा) = Verses or stanzas.

(5) Udānaṁ (उदानं) = Expressions of intense feelings of joy or sorrow.

(6) Itivuttakaṁ (इतिवुत्तकं) = Short stories told directly by the Buddha.

(7) Jātakaṁ (जातकं) = Stories of one of the former births of the Buddha.

(8) Abbhutadhammam (अब्भुतधम्मं) = Magical stories pertaining to mysterious or supernatural phenomena.

(9) Vedaḷḷaṁ (वेदल्लं) = Division of Buddhist scriptures according to their subject matter (Index ?).

---

36. Vide Pāli dictionary of Rhys Davids.

In the context a man well-versed in many and various arts, languages etc. can only suitably be described to possess the knowledge of the aforesaid nine fold angas of the scriptures. As the Ardha-Māgadhī Angas have not been classified into nine sections, the commentators had to adopt the strained interpretation. But the term has the greatest possibility of having been adopted under the influence of the usage in Pāli. When a man is already described to have grown young and adept in so many arts and languages, it seems inconsistent to refer to his limbs' awakening after remaining inactive so long. The perfection of sense-organs can form the preliminary stage of the development of so many subtle tendencies and capacities after the attainment of which sensuous perfection becomes insignificant and in a way is merged into the subtler perfections of human capabilities.

Thus the commentators interpretations of the word do not smoothly fit into the context. It is a strain on the text. So prime-facie there is a cause to question the correctness of the above interpretations.

If we concede that there has been frequent overlappings in Pāli and Ardha-Māgadhī literatures, and such instances are not wanting, it is not very difficult to get at the exact denotation of some of such words here and there. Thus the term 'नवाङ्गसुत्तपडिबोहए' can straightway be interpreted as नवांग सूत्र प्रतिबोधक, and treated as a case of a terminology borrowed into the Jaina tradition from the Buddhist one.

Books used :

1. रायपसेणइयसुत्तं—Edited by Pt. Bechardas Jivaram Doshi, Ahmedabad, V. S. 1994.
2. Rayapaseniyasutta—Edited and translated by R. C. Tripathi, Ahmedabad, 1936.

THE JAINA WELTANSCHAUUNG

T. G. KALGHATGI. M. A; Ph. D.

I. "O men of Athens," said Socrates in the Athenian court of law, "I go about persuading old and young alike not to care for your persons and property but first and chiefly to care about the great improvement of the soul."[1] The discovery of the self has been the perennial problem of philosophy, both of the East and the West. The development of Indian thought has been a synthesis and assimilation of the Non-Vedic and the Vedic currents of thought. It is difficult to say to what extent and at what stage the two currents were fused into each other into one course of philosophy, however the Dravidian element, which is Non-Vedic, is an important element in this process. Jainism is a Pre-Aryan religion. It belongs to the *Śramaṇa* current of thought, which is Non-Vedic and Dravidian in content. Jacobi has traced Jainism to the early currents of metaphysical speculation.[2] Jainism reflects the cosmology and anthropology of a much older pre-Aryan upper class of North-eastern India.[3]

II. In presenting the synoptic picture of the Jaina Weltanschauung, we may consider a few of the fudamental concepts of Jainism which have made significant contribution to the development of Indian thought. The concepts are—1. *Anekānta*, 2. *Ātman* 3., *Ahiṁsā* and 4. *Aparigraha*. These concepts are logical and metaphysical in content. The doctrine of ahiṁsa is primarily ethical, in fact, trans-ethical, as Zimmer would call it, with social overtones.

1. The concept of *Anekānta* with its logical expression in *Syādvāda* is the special contribution of Jaina thinkers to Indian thought. It states that reality is complex. It can be looked at from different points of view. Each point of view gives a picture of reality which is valid and real as the picture of reality from the other points of view. The point of view is the *naya*. There are several points of view. Seven points of view have been generally mentioned. Among them *niścaya naya* (the noumenal point of view) and the *Vyavahāra naya* (phenomenal point of view) have great

1. Plato, The Apology.
2. Jacobi, Studies in Jainism. (Ahmadabad)
3. Zimmer (H)—Philosophies of India (Kegan Paul) 1951. Ch. III.

metaphysical significance. Kundakundācārya has elucidated relative importance of the two *nayas* with reference to the subjects of study in the *Samayasāra*. For instance the *Jīva* can be described as spiritual substance, pure and simple from the noumenal point of view. But from the phenomenal point of view it is the doer (*Kartā*) and the enjoyer (*bhoktā*) of the fruits of *Karma*. Each *naya* presents a partial picture of truth. But to say that it is the whole truth is dogmatism. It is *ekānta*. Jainism gives a synoptic view of reality.

Syādvāda is the logical expression of *nayavāda*, in propositional forms. *Anekānta* is the foundational principle. *Naya* is the analytical approach to the understanding of the problem. It is epistemological in content. *Syādvāda* is synthetic. It is logical, in fact, it is translogical. It expresses itself in seven-fold propositions. It is the formulation of the possibility of reconciling the apparent contradictions in the real whole. It is formulated as (i) *Syād Asti*. It is assertion in the real whole of the existence of a thing in a particular context. (ii) *Syād nāsti* : it is the denial of existence in another context. (iii) *Syadasti-nāsti* : composite expression of affirmation and denial in a different context. There is no logical contradiction in this, as it refers to the conceptual content and the points of view of looking at a thing. (iv) *Syād avaktavyam* : It posits the inexpressibility of the nature of the object, the unknowability and not merely the inexpressibility of the nature of reality. By permutation of the three formulatulations of affirmation *(Asti)*, negation *(nāsti)* and inexpressibility *(avaktavyam)* we get other three propositions—(v)) *Syād asti avaktayam* (affirmation and inexpressibility), (vi) *Syād nāsti avaktavyam* (negation and inexpressibility) and (vii) Syād *asti nāsti avaktavyam* (affirmation-negation and inexpressibility). These predications have to be understood in the context of *dravya* (substance), *kṣetra* (place), *kāla* (time) and *bhāva* (nature). The jainas say that the different philosophical theories have been presented by different points of view. The Vedāntin formulation is from the *saṁgraha naya* (the synthetic point of view). The Buddhist has approached eth problem of reality from the momentary point of view *(ṛjusūtra naya)*. Each approach in the understanding of reality has a place in getting the comprehensive picture of reality. But it should not be taken to be the only and the valid approach to the problem. The *Anekānta* emphasises that all the approaches give partial but true pictures of reality. The *Anekānta* view presents a comprehensive picture of reality. It symbolises the fundamental non-violent attitude of the Jainas in that there is respect for all the points of view, yet seeking to find the whole truth which is implied in the integrative approach to the understanding of truth.

The fundamental Jaina attitude of *Anekānta* has great psychological and metaphysical significance in understanding the problem of philosophy and life. The *Anekānta* forbids us to be dogmatic and onesided in approach. To assert one's own point of view as the only truth is *ekānta*. It is dogmatism. To understand that others have also a point of view to say, although it may not be the full and the only valid point, is to be open-minded. It is *Anekānta* view. The spirit of *Anekānta* is very much necessary in society Specially in the present day, when conflicting ideologies are trying to assert their supremacy aggressively. *Anekānta* brings the spirit of imtellectual and social tolerance.

The *Anekānta* attitude and the logical formulation in the *Syādvada* are fundamental for Jainism The spirit of *Anekānta* pervades the thought and life of the Jainas. Similar streams of thought can be found in some of the Western philosophical thinking. The early traces of this spirit and methodology of thinking can be seen in Zeno's dialectic. The Hegelian dialectic expresses the movement of thought in the light of the *Syādvādic* formulation. Whitehead's theory of coherence comes nearer to the theory of *Anekānta*.

Recent researches in mathematics, statistics and the physical sciences have emphasised the enormous importance of the Jaina theory of *Anekānta* as methodology of thought. Mahalnobis has shown that the analysis of the implications of *Anekānta* and *Syādvāda* shows that the fundamental characteristics of all that is real necessarily lend to a view of reality as something relatively changing which has the flavour of statistical reasoning[4] J.B.S. Haldane in his paper *Syādvāda* System of predication, has given an elaborate and critical analysis of the *Anekānta* and *Syādvada* doctrines with reference to the statistical study of the physiological problems of the sense organs. He says that "he has come to the conclusions similar to those of Bhadrabāhu". No doubt we have reached it by different methods, Bhadrabāhu by meditation, and I by thinking about the results of the concrete analysis.*[5] Dr. D.S. Kothari has discussed the relevance of the doctrine of *Syādvāda* with reference to the principle of complementarity enunciated by Dr. Niels Bohr.[6]

We may mention the role of modern logic in understanding the importance of the methodology of thinking as presented in *Syādvada*. The

4. *Sāṅkhya*—(Journal),Vol 18, Part I and II.
5 Ibid.
6. Encyclopedia Britanica, Vol. 14, Logic.

foundations of Modern logic were laid by Aristotle. His syllogism was deductive. All philosophy and logic, for several centuries, were influenced by Aristotle's thought. It was Francis Bacon who brought about a Copernicus revolution in logic. And to Carnap we owe the extension of logic to epistemology, physics and to a variety of other disciplines. If we study the modern developments of many-valued logic and mathematics, we can, with confidence, say that the spirit of *Syādvāda* as the methodology of thinking and formu'ations in propositional forms, pervades the modern thought in logic and epistemology. In the pragmatic logic, we have the logic of the type which is fundamentally psychological. The relations are complex and we have to accept the multifaceted relational complex.*[7] The n-valued logic presented by Niditch gives a clear implication of the importance of the relativity of thinking as propounded by the *Syādvāda* methodology.[8] The theory of methodology of *Syādvāda* need to be studied in all its implications in the scientific and metaphysical concepts. I have discussed this problem elaborately and in spirit of critical study in my lectures on Jaina Logic delivered at University of Delhi in October 1981, under the Shr. Rajakishen Jain Memorial Lecture Series.

2. In its metaphysical aspect, Jainism is a realstic philophy. It is empiricist in approach. It posits the dichotomous categories of *Jīva* and *ajīva*, the living and the non-living substance as equally real. The *Jīva* is a spiritual substance. It is pure and perfect. It is indestructible. *Jīva* is active. Due to its dynamic nature, it comes into contact with *ajīva*, the physical world. Due to the contact of the living and the nonliving, there is activity, both physical and mental. It gives rise to the after-effects of activity, which is *karma*. The *Jīvas* in the wheel of *saṁsāra* are infected by the *kārmic* matter. This is beginningless. And in the normal course of things it may not have an end. But it is possible for an individual soul to get itself free from the bondage of *karma* by means of moral and spiritual efforts. There is no place for divine grace. One is to reach one's perfection by self-effort. The process of perfection has been formulated by five more categories. The *bandha* (bondage) : This bondage is due to the influx, of *karma* particles into the soul which defile it. This influx is called *āsrava*. The freedom from bondage is possible by first stopping the influx of *karma*, which is called the *saṁvara*. Once the influx of *karma* is halted, the next step is to remove the accumulated *karma*. This process called the *nirjarā*.

7. Nidditch. (P. H.) The Development of Mathematical Logic. (Kegan Paul) 1962, pp. 80-82.
8. *Tattvarthasūtra* VII, 8.

Then the soul gets pure and reaches its perfection. This is self-realisation in the real sense, This state is the perfect state of *mokṣa*.

3. The Jaina contribution to the philosophy is to be found in its cardinal principle of the way, the triple path to perfection. *Samyag-darśana* (right understanding), *samyagjñāna* (right knowledge) and *samyagcāritra* (right conduct). The theories which do not emphasise the importance of moral responsibility of the individual selves are not to be accepted as absolutely real. Moral excellence is as much important as right knowledge and understanding. The pathway to virtue is the path leading to the realisation of truth. The Socratic dictum of the converti-bility of virtue and knowledge can be significantly interpreted in terms of the Jaina concept of the need of the synthesis of knowledge, understanding and virtue. The five *vratas*—*ahimsā* (non-violence), *satya* (pursuit of truth), *asteya* (non-stealing and honesty), *brahmacarya* (celibacy) and *aparigraha* (non-possession and in the psychological sense non-attachment) are funda-mental moral commandments. However the practice of virtue is graded. A distinction is drawn between the moral codes for an ascetic (*muni*) and for the layman (*śrāvaka*). The *muni* has to practise the *vratas* rigoro-usly. They are the *mahāvratas*. But the *śrāvaka* has social responsibilities. He has to practise the *vratas* with less degree of rigour keeping in view his responsibilities in the performance of social obligations.

The practice of *ahimsā* is the most important principle of the Jainas. *Ahimsā paramodharmah* is the cardinal principle of the Jaina view of life. *Ahimsā* is non-injury, physical and mental. One should not hurt another, physically, in speech and mentally. One should avoid causing injury directly. One should not cause others to commit injury to a living being. Nor should one consent to the causing of injury by others. *Himsā* is the hurt caused to a living being due to negligence, intentionally or under the grip of passions and emotional stress. *Himsā* caused without the slightest intention of causing and awareness in the pursuit of one's social responsibilities of a *śrāvaka* need not be branded as *himsā*. Similarly in the pursuit of one's duties of a *śrāvaka*, in society he has to do his work in the larger good of society, although he is aware that some *himsā* is caused in the pursuit of his duties. For instance, the farmer has to plough the field. The soldier has to fight with enemies for the protection of the righteousness in society. Some extent of injury would be unavoi-dable. The farmer is aware that he is responsible for the injury to some tiny creatures. This is *ārambha hiṁsā*. The soldier fights with enemies for a just cause. This is *virodha himsā*. However, one has to be careful

to see that the minimum of *himsā* is caused and that too with no malice. 'With malice towards none and charity for all', he has to shoulder the responsibilities of society. The Jaina scriptures did not preach, as has been very often misunderstood, the practice of unqualified and absolute abstract principle of *ahimsā*, specially in the case of a *śrāvaka*, to the extent of the ridiculous, as has been misrepresented by Zimmer in his Philosophies of India. *Ahimsā* is the virtue of the brave. A coward has no moral strength to observe non-violence. A mouse, as Gandhiji said, hardly forgives a cat when it allows itself to be torn to pieces.

The Jaina concept of non-violence has influenced the way of Indian thought and the way of life for centuries. *Ahimsā* has been the very fibre of the Indian view of life. There were frequest protests against animal sacrifices in the *Upaniṣads*. The protests against animal sacrifices were more pronounced in the Buddhist and the Jaina texts. In our times, Gandhiji's *Satyāgraha* has been built up on the analysis of nonviolence. He has stated that he derived much benefit from the Jaina religious works as from the scriptures of other great faiths.[9] Polak said that the first five vows of Gandhiji were the code of Jaina monk during the two thousand years.[10]

Ahiṁsā is not a negative concept. It is not more non-injury. It expresses love and affection. The practice of *ahiṁsā* is not for the sake of others, but for saving our own selves.

4. *Aparigraha vrata* is to reject possessions. It is practised by the *munis* as *mahāvrata*. But for the layman it is *aṇuvrata*. It enjoins us to limit our possessions in this life. It is *parimita parigraha*. Limiting the material possessions refers to the *bāhya parigraha* (external possessions). But the force of *parigraha* is to be found in desires, in infatuation. It brings *mūrcchā* (craving), and craving produces attachment, which in turn sets in motion the psychological process of identification. This is the process of *antara-parigraha*. While determining the limits of possessions, it would be necessary to keep in view the functional and the social responsibilities of individuals. Although all men are to be considered equal, some or more equal than others. There cannot be dead equality among men on the basis of functional and social responsibilitles. The needs of the Prime Minister of a country would become luxuries for the ordinary citizen. And in the practice of *parimita parigraha*, it is necessary to use

9. Letter from Gandhi in Modern Review, Oct. 1916.
10. Polak—Mahatma Gandhi and others.

the right means for the acquisition of possessions required by the lay citizen. Property earned by wrong and unfair means, even if it is within the self-imposed limits, is to be considered as sinful earning.[11]

Ācārya Samantabhadra mentions five types of *aticāras* (infractions) in the practice of *aparigraha vrata*, by the lay man. :—

(i) *Ativāhana*—Burdening an animal to the point of exhaustion and for long.

(ii) *Atisaṁgraha*—Hoarding of the possessions beyond the limits.

(iii) *Vismaya*—Expressing painful surprise at the prosperity of others.

(iv) *Lobha*—excessive greed.

(v) Atibhāravāhana—overloading an animal or a cart out of greed.[12]

Observance of the *Vrata* of *aparigraha* can very well foster the ideals of socialism. Socialism, imposed by force and violence cannot bring lasting peace and happiness for men. Socialism brought by spontaneous practice of the virtue of limited possession, by love and compassion, will be far superior to forced socialism. Our decadent society can rise again if we can practise the *anuvrata* of *aparigraha* in the right spirit, as preached by the Jaina *Ācaryas.*

IV. We may now consider, in brief, the Jaina conception of divinity. The Jainas were against the theistics conception of Creator God. They have refuted the *Naiyayika* arguments for the existence of a creator God. However, we are to seek God not outside, but in ourselves. Each individual self is divine, is perfect and a god. In its pure and perfect state, which is the real state of the soul, the soul is divine. Therefore, we are not to seek favours or grace from God 'in the dark lonely temple with doors all shut'. One is responsible for one's acts. One has to work for ones' own salvation. There is no place for divine grace in Jainism, nor has any one to depend on a superior deity for self realisation. The worship of the *tīrthaṅkaras* is for the sake of their being ideal human personality before us, which is human yet divine. The *tīrthṅakaras* have preached the truth and have led men like kindly light. Jainism considers all men eqnal. *Mahāvīra* was against caste system. No one is to be considered as inferior on the basis of birth or caste. Mahāvīra exhorted us to believe that no

11. *Tattvārthasūtra,* VII, 22, and Comm. by Siddhasena

12. *Rtnakaraṇḍaka śrāvakācāra*—62-65.

one is born as a *brāhmin* or a *kṣatriya,* nor can one become a *brāhmin* by repeating the *Omkara mantra,* a *muni* by residing in a forest and a *śramaṇa* by pulling one's hair (*keśalocana*). One is to be considered as of low or high caste by ones deeds alone.[13]

We now come to the problem of mystical experience. Mystical experience of the ultimate reality need not presuppose the existence of God. Mystical experience is also possible without the conception of God. For the final experience, the real may be the highest truth. Mahāvīra had the direct experience of the soul and *karma* "O, Gautama" he said, "the soul is *pratyakasa* to me.". Professor. R B Ranade says that Ṛsabha *tīrthankara* was yet a mystic of a different kind whose utter carelessness of the body is the supreme mark of God-realsation."[14]

V. In the panoramic survey of human history, we find that whenever society was corrupted by degenerate practices and whenever there was the need for the emphasis of higher values, men like Socrates, Jesus and Gandhi taught virtue to men. They were crucified. The Buddha and Mahāvira gave the same message of love and kindness; they were honoured. The mission of Mahāvīra was to emphasise the need for the reconstruction of society on higher social and spiritual values. The principle of *anekānta* has given us the synoptic outlook on life. Mahāvīra sought to humanise men and to divinise them. Jainism as 'melioristic' in this sense. The sentiments of Mahāvīra in saying 'we seek forgiveness of all creatures and we offer frindliness for all' should be the cardinal principle governing the way of our lives.[15] This is the Jaina Weltanschauung.

---

13. *Ācārāṅga, Daśavaikālika* and *Uttarādhyayana*
14. The constructive Survey of *Upaniṣadic* Philosophy. (Poona, 1926)
15. *Khammami savve jīve, savva jīvā khamantu me* Mitti me savva bhuesu—'

IMPACT OF AHIMSA ON HUMAN AFFAIRS

Dr. JYOTI PRASAD JAIN

Ahimsa is not only a metaphysical doctrine, a philosophical postulate, or an ethical dogma, it is the primary principle of the high life, the very essence of human conduct. It is, moreover, a mental attitude, a definite outlook towards life, and an ever guiding factor in one's relations and dealings with other human beings, nay, all living beings. It is not merely physical non-violence, but it upholds sanctity of life and implies a wholesome respect for life in whatever form.

In its negative aspect, Ahimsa means abstinence from inflicting mental or physical pain, or from hurting, injuring or severing the life-forces of any living being, human or subhuman, by thought, word or deed, by oneself, through the agency of somebody else, or even by approving of such a violent act committed by others. In short, it is an abstinence from such violence as is deliberate, wilful or wanton and is caused due to rashness or negligence, or for some selfish motive, gain, enjoyment, amusement or sport, or on account of envy, jealousy, hatred or enmity. In its positive aspect, Ahimsa denotes humaneness, humanitarianism, kindness, tenderness, mercy, sympathy and love, the spirit of co-existence, i.e., live and help others to live. An Ahimsite person is full of compassion and understanding for others and is ever ready to help and serve the needy and the suffering, at the cost of his own personal comfort, convenience or gain. He tends to be broadminded, benevolent, generous and just. He who grasps the import of Ahimsa in its dual aspect, fashions his thoughts, words and actions accordingly. He is a friend to all in his thinking, speech, behaviour and conduct.

There are, however, limitations to the extent to which a person placed in a particular situation can practise Ahimsa. An ordinary man of the world, as most of us are, can certainly aspire to achieve the ideal some day, but in his present circumstances he has to do many things which are not technically or literally Ahimsite. He has to pursue, for a living, agriculture, industry, trade and other productive or economic activities. He has a perfect right to enjoy and consume the fruits of his labour, but has also to abide by the laws of the State and the society he belongs to. And, he has to protect and defend mainly his country, society, religion and culture, family, person and property from attackers and law-breakers, from

not only his own personal enemies but also from those of the society and the country. All such activities involve violence, but a sane, judicious and brave person will see to it that the unavoidable minimum of violence is exercised. He suppresses crime, punishes the wrongdoer, subdues or drives out the enemy, but is never cruel, revengeful or vindictive, rather, he tends to be considerate and forgiving, once the evil is undone.

This Ahimsite way of thinking and living was cultivated and inculcated into the minds of the people by our sages, ancient, mediaeval and modern, right from Bhagawan Rishabha, the First Tirthamkara, down to Mahatma Gandhi. Himsa and Ahimsa have always coexisted in man's world, but in India Ahimsa generally seems to have had an upperhand. Its far-reaching influence is not far to seek. The adherents of the Shramanic creeds have always been Ahimsite by conviction, but not so were the non-Shramanic peoples. In due course, however, they, too, came to imbibe the spirit of Ahimsa. The result was that bloody sacrifices in the name of religion went out of use, slavery was abolished, vegetarianism gained ground, amity and cooperation and a tolerant regard for the beliefs and ideas of others developed Peaceful coexistence came to be upheld as the basis of society. There is no doubt that Ahimsa has to a considerable extent acted as a great spiritual as well as moral force in human affairs in the Indian society, and, perhaps, in all really civilized societies.

The political life of the country, too, could not have remained quite untouched by the spirit of Ahimsa or the general Ahimsite attitude explained above. Politics, the art and science of government, has for its basis the State, the body politic or the organisation thereof, which includes the executive, legislative and judicial wings, the civil and military authorities, the rulers, statesmen, ministers, administrators, the army and the entire governmental machinery, and inter-state relations. As such, the political aspect is, perhaps, the most effective and all-pervasive aspect of the life of a people or a nation. In fact, the history of a country is in the main its political history. And, since the political life of a people can never be absolutely cut off or separated from its general tenor, there is ample evidence to show that Ahimsa generally acted as political force as well in Indian history, particularly prior to the advent of the Muslims on the Indian political scene, about the beginning of the 13th century A. D. There were, no doubt, exceptions, but they only proved the rule.

As laid down by ancient politicists like Somadeva Suri, the existence of the State depended on succession and prowess. But even in ancient India, successions to the throne were not always regular, smooth and

peaceful. Dynastic changes and palace revolutions were not unknown, in which self-aggrandisement and treachery, too, played their part, often involving much unnecessary bloodshed. Sometimes an autocratic ruler tended to become tyrannical and administrators and government servants to become corrupt, rapacious and unscrupulous, resulting in violent exploitation and misery of the common people. If allowed to have its own way, politics many a time tends to transform itself into power politics, in internal matters as well as in inter-state relations, and, power politics necessarily implies violence, injustice and unscrupulousness. In it, means count for little, the end is everything.

In spite of the fact that all the features mentioned above were to an extent in evidence in the political history of ancient India, they were much less common, much less frequent, much less wanton and bloody than we find in the histories of other countries and in that of mediaeval India under Muslim rule. This was certainly due to the influence of the Ahimsite attitude inherent in the people of India of those times. Political oppressions and persecutions were also rare, and the rulers except in a few cases did not resort to violent religious or social persecutions. Punishment were somewhat severe, when judged by modern standards, but crime was also rare and cases of clemency, mercy, pardon or commutation of sentences were often met with.

The more prominent consequence of power politics is war. Ambitious rulers, with expansionist or imperialistic designs, often for reasons of pride, greed or covetousness, led campaigns of conquest, and subdued, annexed or destroyed weaker states. But in wars, too, a definite moral code was followed. There was no fighting after night-fall, care was taken not to harm cultivation and the rural population, women, children and the old were generally spared, places of worship, art and learning were not molested, and the fallen enemy was often pardoned or made friends with. If loot and plunder were indulged in, it was usually in the capital and palaces of the defeated chief. Mostly, the issue was decided by a duel fought out between the leaders of the opposite parties, while the armies on both the sides stood back as silent spectators. Perhaps, it was the impact of the example set by Bharata, the first paramount sovereign of Bharatavarsha, and his brother, Bahubali, who were engaged in the first war in Indian history and had decided the issue by a single-handed fight between themselves, without involving the armies in it. The Rama-Ravana war also appears to have been a series of similar duels between Rama and Lakshmana on one side and Ravana and his brothers

and sons on the other. Similarly, the so-called Mahabharata War (the Great War) between the five Pandava brothers and the Kauravas seems to have been a series of single-handed fights between the former and the generals of the latter who took the field one after the other.

In later times, this Ahimsite character of Indian wars certainly deteriorated. But, then the Indians had to engage in defensive encounters against foreigners like the Nagas, Persians, Greeks, Parthians, Sakas, Kushanas, Hunas, Arabs and Turks, and later the Europeans, who were mostly fierce, ruthless, savage, rapacious and unscrupulous peoples and invaded India, one after the other, in order to loot and plunder the wealth of and rule over this highly cultured, rich and coveted sub-continent. In order to thwart their nefarious attempts the Indians had to match their valour, strength and skill with those of the aggressors. Even then, in their own wars, the Indians generally followed their old moral code and practice. But, whenever they tried to do so as against the foreigners, they had mostly to suffer. Even in mediaeval times, the few kings like Akbar the Mughal, who adopted a policy of comparative leniency, moderation, tolerance and consideration, succeeded in making their empires very vast, powerful, rich, prosperous and lasting. The British, too, had to follow in the r footsteps in order to establish through and stable control over this country. And, again, it was Ahimsa in the hands of Mahatma Gandhi who, using it as an effective political weapon in his non-cooperation, civil disobedience, boycott, Satyagraha and quit-India movements, roused the entire country and finally succeeded in achieving independence for the country.

We have witnessed two great world wars in the present century and the untold misery and destruction of life and property which they brought in their wake. The menace of war is not yet over, although thinkers all over the world are realising that war is no solution to the problems of mankind, and that war can never end war.

Some say that the habit of killing and making life intolerable is an inevitable element in human nature, or that 'Man is a beast of prey', as Spengler would put it. But wars are inevitable only as long as we regard power politics as natural. No sane person has or would ever advocate war. The reputed soldier, Duke of Wellington, remarked, "Take my word for it, if you had seen but one day of war you would pray to Almighty God that you might never again see an hour o war". As Leo Tolstoy avers, 'The purpose of war is murder; its tools are spying, treason and the encouragement of treason, the ruin of the inhabitants, robbing

them or stealing from them to supply the army, deceit and lies, called military ruses, the habits of the military profession are the absence of freedom, that is, discipline, idleness, ignorance, cruelty, debauch, drunkenness'. And St. Augustine has it, 'what does one condemn in war ? Is it the fact that it kills men who all must some day die ? Faint-hearted men may blame war for this, but not religious men. What one condemns in war is the desire to harm, implacable hate, the fury of reprisals, the passion for domination'. In fact, as Dr. S. Radhakrishnan observed, "Civilised nations are slowly beginning to recognize war as an obsolete method of obtaining decisions. The slaughter involved in modern warfare is so much out of proportion to the ends that the arguments and sentiments which have been used in the past to justify wars are no more tenable". This may be said to be a victory of Ahimsa in human affairs, even in the political field.

In short, the only hope for the existence, welfare and salvation of mankind lies in a recognition of Ahimsa as a potent and active force in the world of man, in his political, economic, social, cultural and religious spheres of activity. There is no dearth of evidence in the pages of Indian history, too, to prove that Ahimsa has often played its role as an effective political force, no doubt, in varying degrees.

———

YOGA AND SOCIETY : THE JAIN VIEW*.

DR. GOKUL CHANDRA JAIN

Yoga According to Jainism

Jainism believes in two fundamental categories—living and non-livings The living is active. Its activity is three-fold viz. activity of the body, of the organ of speech and of the mind. This is called '*Yoga*'. Every activity leaves behind, traces of after-effects in the physical and psychic forms. Every action, word or thought produces, besides visible, invisible and transcendent effects. It produces, under certain conditions, certain potential energies which forge the visible effects. These effects may be good or bad according to the activity. The bad or evil activity is called '*aśubhayoga*' and good activity is called '*śubhayoga*'.

Thus every activity, physical or mental, of every individual is '*yoga*' and it effects the individual on one hand and society on the other. No doubt '*śubhā*' or '*aśubha*' or good or bad are relative terms and the same effect may be good for one and bad for others. But on the basis of empirical testimony, the Jaina thinkers have categorised the activities into good and bad.

Good activities develop the personality of an individual as well as of the Society.

According to Jainism every living being has its own individuality which he never loses and each individual can develop himself upto the stage of a '*Jina*' i. e. the Supreme *Yogin* and can become the *Siddha*..

Jainism gives importance to the expert teachers as much as an intelligent patient gives to expert doctors, but at the same time Jainism does not accept any agent who gives guaranttee to remove all the problems if you surrender to him. To be more clear, Jainism does not believe in such a God who is the creator, the preserver and the destroyer of the world. No doubt Jainism believes in the philosphy of *karma*, rebirths. *puṇya* and *pāpa*, heaven and hell and so on and finally *mokṣa*.

---

* Extract from a paper submitted to the First National Conference on Yoga, Science and Society, held on December 4 7, 1979 at Banaras Hindu University.

Thus the way of life preached by the *'Jinas'* may be accptable to the modern scientist, the sociologist and the philosopher.

It is not possible to go into deep in the philosophy of *Jaina Yoga* and to give the details that Jaina thinkers prescribe for a member of the Society, still I would like to say that Jainism gives every importance to the development of Socity and individual because the Society is nothing more but a group of individuals living together for common interest. Umāswāmī has well said, *Parsparo pagraho Jīvānām'*—all living being help each other thrive.

All the texts on *Yoga* mainly discuss the problem of an ideal human personality. Of course all the Jaina thinkers agree that the perfect development of human personality is *mokṣa* but at the same time they also agree to say that one can in no case attain *mokṣa* without first developing an ideal human personality.

One may or may not be interested in attaining *mokṣa* because *mokṣa* is a highly speculative affair open to no empirical varification but one's developing or not developing an ideal human personality is a matter of our every day experience.

According to Jainism the development of personality of a living being from lowest to the most sublime type of personality is completed in fourteen stages called *'guṇasthānas'*. A thoroughly unenlightened living being is said to occupy the lowest level of the first *'guṇasthāna'*. The person just on the eve of attaining *mokṣa* is said to occupy the fourteenth *'guṇasthana'*.

Jaina thinkers prescribe two-fold way of life for personality development. Personality in the sense of physical, mental and spiritual make.

This way of life is individualistic in practice but pluralistic in results and achievements. The life of a householder in the Society fully depends upon others and the Society is effected in many ways by his activities-organic as well as inorganic. It is why the Jaina thinkers stress upon individual's development.

In the present day society the individual is losing its importance day by day. Every member of the Society talks about others and forgets about himself. All problems of the modern Society are due to this attitude. As a result every member of Society is facing many problems.

In the case of different persons reaping different fruits of action it differs in number of ways owing to attachment, difference in the types of understanding coming in play.

As for the performance of an act, its characteristic features are a zeal to p.rform the act, a liking for the act, an absence of obstacles, an acquisition of the things valued, a curiosity to know and attendance on those who are an expert on the matter.

Even when the performance of an act is of the same nature, the ultimate consequences are different on account of the difference in mental attitudes accompanying the performance in question. From this it follows that the most decisive factor in the performance of an act is the accompanying menta! attitude.

Basic Problems and their Solutions

The forms of the problems of the modern Society have been changed but basically they do not go beyond the limit of catusaujas :—

Āhāra—the problems relating to food and drink.

Nidrā—Problems relating to shelter and sleep.

Bhaya—Fear from others and from one's ownself.

Maithuna—Problems relating to sex.

The change of the forms of these problems at many directions have created more problems and tension in the mind of the modern man. Thus the whole Society is full of tension everywhere at every stage.

According to the Jaina view these problems can be well solved if the self-disciplined way of life prescribed by the '*Jina*' is practised.

If we speak about this way of life in the terms of philosophy we can say that the way of Jina is threefold:—

(1) Right faith and intution.
(2) Right knowledge.
(3) Right conduct.

This threefold way of life is called *Ratnatraya-Mārga*—the three-jewels-path.

This basic foundation gives to a person (i) non-absolutistic approach in thinking, speaking and action and (ii) full control on one's own mind and senses on one hand and proper performance of every action without any sort of attachment to it on the other.

The Jain View

The Jaina attitude is empirical and realistic. It is based on logic and experience. No doubt like other Indian philosophies Jainism also considers that *mokṣa* is the ultimate aim of human life.

Anekānta or the non-absolutistic is the symbolization of the fundamental non-violent attitude of the *Jainas*. It is the expression of intellectual non-violence. It emphasizes a catholic outlook towards all that we see and experience. Intellectual tolerance is the foundation of this doctrine.

Haribhadra earnestly emphasize the desirability of wakefulness on one's part towards one's social responsibilities. Thus he enumerates a man's obligations in relations to his family members who are dependent on him, the poor and helpless and the human beings in general.

To Sum up,

1. The human Society has been going though several experiments, since its inception. We feel that during last two centuries, we have achieved much in science and technology but the number of problems created by these achievements is enormous.

2. The world has realized that the approach to develop the society without caring for the individual has failed. It is why the world has turned to the Yogic way of life again.

3. According to the Jaina view there is no end of problems if we exclude ourself and think of others only. This pattern of developing the Socity is besically wrong.

4. According to Jainism every importance should be attached to the development of an individual if the Society is to be developed, because the Society is a group of individuals living together with independence and least interference.

5. The peace and prosperity of a Society depends upon its happy and self disciplined individuals.

6. Since Yoga means self-discipline, the Yogic way of life with its various laws and dictums is the most practical and scientific way to help the present Society to solve its problems. It is a deeper and simpler approach to all the problems of the individuals, both as a person and as a part and parcel of the Society.

The practice of Yogic way of life will surely help build up individuals with healthy mind, healthy body and powerful spirit. Such individuals will form a healthy and homogenous Society.

EARLY TERRACOTTAS FROM VAIŚĀLĪ

GAUTAM SENGUPTA

Ancient Vaiśālī is now represented by Baṣāḍh and adjoining villages like Chakramdas, Baniya, Kolhua within Muzaffarpur and Vaiśālī districts of Northern Bihar. The archaeological sites are distributed over in wide area and corroborate to a great extent, the measurement of the city as proposed by Theodor Bloch. Bloch, following the account of Hiuen-Tsang, measured its extent to about twenty five square miles.[1]

Re-discovery of Vaiśālī coincided with the growing European interest in Indian antiquities. J. Stephenson[2] visited the sites in 1834 and wrote a first hand account of the ruins. Cunnigham's[3] concern with Buddhist sites brought him to Vaiśālī. With his characteristic throughness he explored the area in 1862 and 1864. This was followed by a series of excavations by Bloch[4] in 1903-04 and Spooner[5] in 1913-14. While Bloch established the identity of the site on the basis of inscribed seals[6], Spooner succeded in qushing back the history of the city to an early date.[7] Since then, Krishna Deva & V. K. Misra conducted a series of diggings in 1950[8] and B. P. Sinha and Sitaram Ray between 1958-62[9]. Thes: excavations have facilitated our understanding of the historical sequence and cultural milieu of the city.

The personality of the city can be appreciated through a combined study of the literary sources and archaeological data. Although, there is no denying the fact that the picture is far from complete. Literary tradition associates the city with king Viśāla of the Īkṣvāku lineage. But, as pointed

1. *Archaeological Survey of India, Annual Report*, 1903-04, p. 81 (hencefort ASIAR).
2. *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*, 1853, p. 128.
3. *Archaeological Survey Repart*, Vol 1, pp. 55 ff.
4. *ASIAR*, 1903-04, pp. 88 ff.
5. *ASIAR*, 1913-13, pp. 98 ff.
6. Ibid, 1903-04.
7. Ibid, 1913-14.
8. Krishna Deva & V. K. Misra, *Vaisali Excavation*, 1950, Vaisali 1960 (henceforth, V. E. 50).
9. B. P. Sinha & S. Ray, *Vaisali Excavation*, 1958-62, Patna, 1969 (henceforth, V. E. '58-62).

out elsewhere[10] there is no consensus among the literary sources on this score. It was an important city during the life-time of Buddha. And Jain tradition links it up with Mahāvīra. The excavations, however, could not trace Pre N.B.P. Ware-cultural material of any appreciable dimension. Even the Mauryan phase, characterised by N.B.P ware and associate objects, appear to be far less significant as compared to the succeeding phase. The excavation revealed the traces of a citadel (Rājā-Viśāla-Gaḍha), a relic stupa with āyaka projections (believed to be Pre-Mauryan), an ancient tank (Kharauna Pokhar) etc. It also identified wide spread habitation sites. Definitely, the most important periods at Vaiśālī as attested by the excavations, ranges between C 150 B.C. —C 300 A.D. The successive phases are comparatively insignificant. Archaeologically, the city dwindles into oblivion from the 6th century, A.D. This conforms to the overall pattern of the decline of the urban centre in she Post-Gupta period.[11] Bereft of its glory, Vaiśālī maintained its existence as a religious Centre till the 14th Century A.D. Evidence of an illustrated manuscript[12] shows that a Tara temple at Vaiśālī was well known by 12th Century A.D. Dharmasvāmin[13] passed through Vaiśālī in the 13th century A.D. The city, by then, was completely in ruins and some Buddhist religious institution survived precariously.

Of the excavated materials, terracotta figurines occupy an important position, both in terms of quantity as well as the index of cultural and artistic traditions. The rich and varied content of these terracottas attracted the attention of the scholarly world. And there had occurred a significant change in the appreciation by 1928, some of the Vaiśālī terracottas were accepted as specially significant and found place in Coomaraswamy's[14] incisive, though slightly dated, article on Indian terracottas. Since then, there had been no single study on the terracottas of Vaiśālī on the whole.

Any study of Vaiśālī terracottas has to begin, necessarily with a consideration of the stratigraphic evidences set forth by two recent

10. A Ghosh. *The City in Early Historic India*, pp. 43-44 Simla, 1973.
11. R. S. Sharma, Decay of Gangetic Towns in Gupta and Post-Gupta Times, *Proceedings of the Indian History Congress*, 1972.
12. A. Foucher, Etude Sur l 'Iconographic Baudhique de l 'Inde d' apres documents nouveaux Pt. II, VIII, 1 Paris, 1900.
13. G. Roench, *Biography of Dharmasvamin*, p. 61, Patna, 1959.
14. A Coomaraswamy, Archaic Indian Terracottas, *IPEK*, 1928, pp. 64-76 (especially Figs. 2?, 28, 50.)
15. *VE*, 5 !.

excavations.[16] The earlist occurrence of terracottas are noticed in Period IB[17] (C 300-150 B. C.) from 1950 excavation and in Period II[18] (C 600-200 B. C.) from 1958 excavation. But inspite of many recent excavations in north Indian sites. there is relatively little material to explain the evolution of visual arts in Pre-Mauryan times. And at Vaiśālī the archaeological perspective of Period II is so indistinct that the Pre-Mauryan date for terracotta figures cannot be construed. We must begin with the 4th century B. C. as the highest limit of Vaiśālī terracotta—a dating supported by comparable materials.

Terracottas ranging between the 4th and the 2nd centuries B. C. are comparatively scanty. The excavation reports refer to only a few pieces. These include some fragmentary human figurines and serpents, and animal figures. Two other pieces pose some chronological and stylistic problems.

A group of female figures[19] (Fig. 1 & 2) represent the genesis of the terracotta idiom. They are characterised by bird-like faces, pinched up

Fig. 1

16. *VE*, 58-62.
17. *VE*, '50, pp. 50-56.
18. *VE*, '58-62, pp. 153 ff.
19. *VE*, '50, pl XIII, fig I & 2.

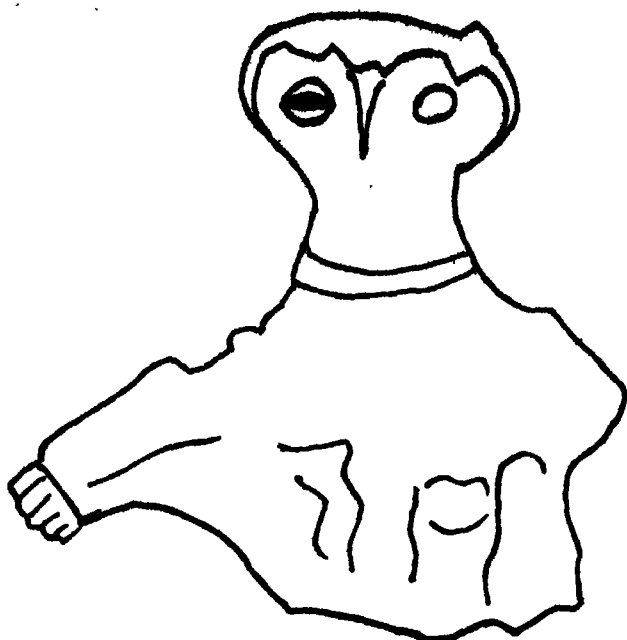



Fig. 2

noses, prominent breasts, expansive hips and tapering arms and legs. The ornaments, consisting of collars, girdle arranged between the breasts and extending to the navel and waist band, are applied on the body, and marked by impressed wheel design or incised circle. Archaic in nature, they are believed to represent Mother-goddesses; 'forbidding and solemn'; 'uncouth and primeval'. The type underwent some changes, facial features came close to female faces although their lineage is not lost sight of.[20]

The Nāga figurines[21] show a combination of snake hood and human body in the flat plaques. The essential form depicts slim and pointed hood, narrow waist, voluminous hips and short fin-shaped legs. Eyes are indicated either by irregularly pricked perforation or by applied discs, the navel is indicated by deep incisions. The body is decorated with parallel incised lines or punched circlets. The form is thoroughly stylised and probably indicative of its pre-Mauryan origin. These figurines must have served as votive offerings and in this connection a passage of Arthaśāstra[22]

20. *VE*, '58-62, pl. XL.
21. *VE*, '50 pl. XVII A.
22. *Arthasastra*, IV 3.

appears to be significant. The motif is popular and fairly well distributed, And comparable evidences are available from Campā (Bhagalpur Dist.)[23] Chirand (Saran Dist.)[24] and Sonpur (Gaya Dist.).[25]

Apart from the Nāgas, some other animal types are also known viz. dog, bull, ram, elephant and horse. Two distinct trends in the delineation of the form can be identified. The first trend is characterised by rudimentary treatment, the details are completely omitted. The other trend is distinguished by more elaborate treatment with an eye to the details. The first trend is discernible in a dog figurine with archaic features[26] and the culmination of the second trend can be detected In an elegant head of a horse.[27] (Fig. 3) Its head-stall consists of cheek-straps and front and nose

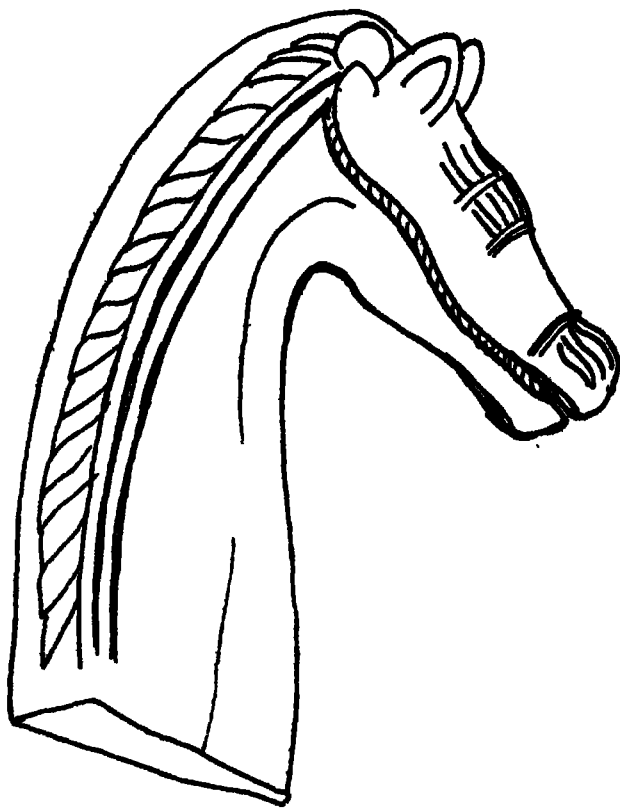



Fig. 3

23. B. P. Sinha, *Puratattva*, 6, 1972-73, p. 71, pl. IV.
24. *Indian Archaeology, A Review*, 1959-60, p. 14.
25. Ibid, 1963-64, p. 8.
26. *VE*, '58-62, pl. LIII, Fig. 2.
27. *VE*, '50, pl. XVII. B.

bands are done in applique. The plume is represented by oblique incisions and eyes by punched circlets. The raised ears are prominent.[28] It has been suggested that the piece may be late Mauryan with some Asiatic Greek influence[29] but its stylistic affiliation is very much uncertain. An interesting element in the decorative repertory is stamped leaf design. A transverse hole occurs on the body evidently as a functional element.

The winged female figure and the Nāga head are reported to have come from the layer assignable to C 300—150 B. C. and they significantly provide evidence of transformation of art idiom within a recorded range of time. Both of them are turned out of moulds. The winged female (Fig. 4) betrays well-proportioned physiognomical features with rounded face and very prominent orb-like breasts. Her right hand touches the discular ear-ornament in an effortless gesture. She wears a torque, and a necklace between the breasts and bangles. Winged figures, both male and female, are known from different sites of North India.[30] And they are usually considered to be derivatives of certain West Asiatic type. But what distinguishes this figure from all other known pieces is "touching the ear-orna-

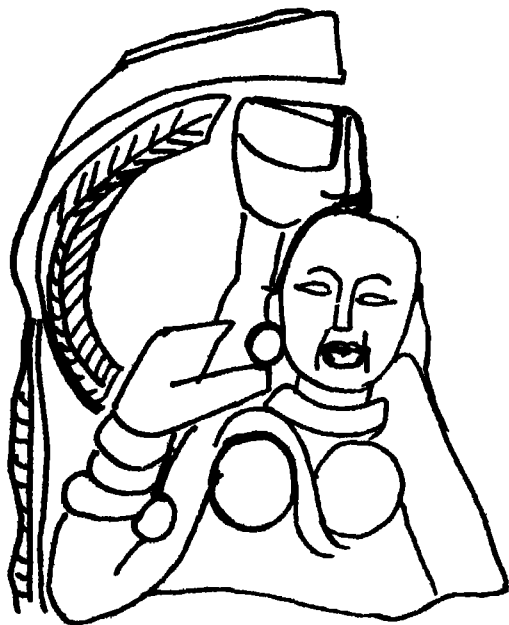



Fig. 4

28. Ibid.
29. *Lalitkala*, 9, 1961, p. 67-68.
30. *ASIAR* 1935-36, pl. XXII, Fig. 2.

ment" feature which relates it to 'Śrī' known from some examples of Deccan and South India.[31] Can this be explained as an attempt at Indianisation of an alien motif ?

The Nāga head (Fig. 5) shows a peaked cap with five serpent hood held by a fillet. The small face is flat and ovoid with depressed nose and wide open eyes. The ears are decorated with *patra-kuṇḍala.* The peaked cap closely resembles the scythian head-dress. The motif, once established, continued almost unchanged till a later date. A similar head is noticed from the late level of period III during 1958-1962 excavation.[32]

Numerically as well as thematically the most significant phase of Vaiśālī terracottas falls between C 150 B C—100 A.D. Stratigraphic evidence is abundant, but at times confusing. The period is marked by wide spread use of moulds which partially explains the starting growth in quantity. But the earlier hand-modelled method was not totally out of use. In fact, a continuation of early style and technique is quite evident. A group of human figurines[33] retains much of the earlier features, but for the stratigraphic evidence they would have been considered with the Mauryan pieces.

Terracottas of this phase are usually two-dimensional. The figures are frontally conceived. They are decked in heavy coiffure and rich

Fig. 5

31. Moti chandra, An Ivory Figure From Ter. *Lalitkala*, 8, 1960, pp. 7-14, fromtispiece & pl. 1.
32. *VE*, 58-62, pl. XLIV. Fig. 9.
33. Ibid, pl. XLI.

ornament and wear elaborate drapery. There is greater emphasis than in the Maurya period on the minute details. Stylistic counterparts are found in the contemporary stone sculptures of Madhyadesa and Eastern India. Thematic range is much widened so as to include the religious and secular, domestic and decorative. Some important pieces and types, are discussed below (Fig. 6.7.8.9).

Mother Goddess : They are hand modelled and archaic in appearance. The figures have punched and applied decoration and one of them have a slit mouth.

Female Head[84] : The pieces referable to this type are fragmentary and conspicuous by applied elaborate headdresses made of discs usually one on each side and the other at the centre. This feature probaly evolved out of rosettes noticed on some female heads stylistically ascribed to the Mauryan period.[85] Another group[86] of female heads is distinguished by bi-coronate headdress which is again considered to be Mauryan on some other context.[87]

Lady with the Bird : Three mutilated plaques[88] depict the land with a peacock. She has slender waist and broad hips. Her ornaments

Fig. 6

34. Ibid, pl. XLIII.
35. H. Hartel & J. Auboyer, Indien und Sudostasien, pp. 159-60.
36. *VE*, 58-62. pl. XLV, Fig. 8.
37. P. C. Dasgupta, Early Terracottas From Chandraketugarh, *Lalit-kala*, 6, 1959, pl. XIII, Fig. 1.
38. *VE*, '50, pl. XIII, Fig. 2 & 3.

consist of girdle, anklet, flowery bangles etc. The peacock sits to her right. Similar plaques are known from Chandraketugadh where the bird is identified either as a swan, a heron or a stork.

Standing Female : Lower portion of standing female figure represents a popular theme.[39] She is richly dressed and her left hand support a girdle and the right holds a jewellery decorated with pompons. Several such plaques were found in 1913-14 excavations. A variation of standing female is noticed. Here the lady wears a necklace made of single string with a central pendant and places her right hand on the 'hooped skirt'.[40]

Fig. 7

39. Ibid, '50, pl. XIII, Fig. 4
40. *ASIAR*, 1913-14, pl. XLIV. a.

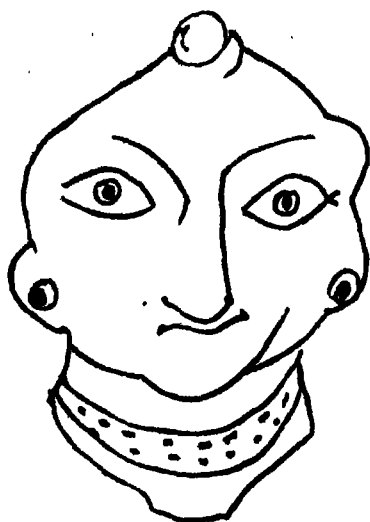



Fig. 8 Fig. 9

Śri Lakṣmi : Another fragmentary plaque shows the lower part of a female figure standing on a lotus pedestal.[41] She places her right hand on the waist. A flowery band runs over the pudenda. Her feet is adorned with heavy anklets. She is usually identified as Śrī Lakṣmī.

Male Heads : Male Heads show either oval face and simple hair style[42] or round face, wearing a turing a turban with a knot.[43] The latter comes close to evolved Kuṣāna heads and can be dated to the last part of the 1st cent. A. D.

Grotesque Heads : A Group of male head[44] depicts exaggerated facial features with protruded eyes and nose. These are hand-modelled and characterised by the use of punched and applied decorations. The effect that they convey can be best expressed as grotesques Yakṣa : ? Of iconographic interest is a 'fat, squatting male figure'. It is conspicuous by pot-bellied features and exposed genital. The head is decked with a pointed crown.[45]

---

41. Ibid pl.
42. *VE*, 50, pl. XV, Fig. 1
43. *VE*, '58-62, pl. XLV, Fig. 4.
44. Ibid, pl. XLII.
45. *ASIAR*. 1913-14, pl. XIIV e.

Dampati : A damaged plaque presents the heads of a couple.[46] The woman wears a head-dress made of two lateral masses of turban and a central boss decked with pearl-strings. The man has a turban with a knot to the left.

Wrestling Scene : Group composition is most effectively depiced in a round plaque showing three pairs of wrestlers.[47]

Toy Cart : Animals, meant to be mounted on wheels, include ram and bull. The figures are generously stamped with leaf design.[48]

There are several other motifs chosen from the animal and the human world but the most significant achievement of this phase is a female head, of dark grey colour (Fig. 10) Sensuous oval face shows full lower lip and deep-set eyes. The hair is indicated by fine incised lines and finally arranged

Fig. 10

46. *VE*, '58-62, pl. XLIV, Fig. 8.
47. *ASIAR*, 1913-14, pl. XLIII-f.
48. *VE*, '50, pl. XVI, A-B.

in a top-knot towards the right and a pearl-string of double beads runs along the forehead. It is far removed from the usual female types occurring on the plaques and one wonders how to reconcile its stylistic features with the date assigned by the stratigraphic evidences.

Terracotta tradition continued unabated between the 2nd and the 6th centuries A. D. The moulded and hand-modelled techniques flourished simultaneously. A host of new themes came into being and the arena was much broadened by incorporating Buddhist and Brahmanical divinities, especially towards the last part of this phase.

By 2nd century A. D., some new motifs were introduced—the most important among which was *Naigameṣa*, the goatfaced god of the child-birth. There were in addition, Mother and Child, standing male figurines with exposed genital, Lubdhaka, and Dampatis. Racial influx resulted in introducing not only foreign head-dresses but non-Indian ethnic typrs. From around the 4th century A. D., a new aesthetic ideal pervaded the terracottas Treatment of form underwent changes. Earlier motifs continued and even Śunga-period Śri-Lakṣmī was reintroduced. Buddha, Bodhisattva, Mātrika and Gaṇapti, Linga form of Śiva, and Durgā-Siṁhavāhinī—all came to replace the gods and goddesses of the unorthodox world.

But already the terracotta tradition has started loosing its autonomy and coming close to the idioms of stone-sculpture. This becomes obvious from the 2nd century A. D. and culminates in the 6th century A. D. Historically, the terracotta as an art-medium ceased to flourish at Vaiśālī from the Post-Gupta period.

Acknowledgement

Sri Rabi Pal, Curator, Kala-Bhavana, Visva-Bharati has kindly prepared the line drawings used in the article. My student Smt. Sevanti Narayan has assited me in arranging the materials.

CONTRIBUTIONS OF JAINA THOUGHT TO SOCIAL PHILOSOPHY

M. PRASAD, M. A. Ph. D.

In this paper an attempt has been made to indicate the contributions of Jaina thinking to social philosophy in general and Indian social philosophy in particular. Jaina thinking is predominantly religious in its outlook and is concerned with helping man to attain Nirvāna or Moksha by morally uplifting him. It may appear to a casual observer that since moksha is an individual endeavour, there is no place of social thinking in Jaina system of thought. But this is misunderstanding Jaina spirit of thinking about religion and ethics. Moral uplift which has been the means of securing release from bondage, implies one's conduct and behaviour in relation with other human beings and other forms of life. Society is interrelation of several beings with some end in view. Man is a social being and every thought, word and action of man has a direct or indirect impact on the society. The essence of religion is practice and discipline. It is a determined rational effort to lead a pious and moral life which cannot be thought to have no relation with other members of the society or group to which he belongs. It is in this sense that an attempt has been made here to asses the contributions of Jaina thought to social problems of man.

Social philosophy is here understood to mean philosophy of society in the same sense in which we speak of philosophy of science, philosophy of education or philosophy of history. The etymological meaning of philosophy is love of wisdom or knowledge. In this sense, Social philosophy would be an interpretation of Society and its various forms and institution for the sake of understanding them properly. What philosophy does is to make explicit the basic concepts, assumptions, modes of reasoning with respect to them. It tries to remove the confusions, and perplexities involved in thinking on social problems. Although analytical philosophers limit philosophy to the business of concept-clarification alone, in my view philosophy as a reflective activity cannot confine itself to concept-clarification only it must consider the worth and validity of accepted modes and norms of behaviour. And so philosophy must concern itself with the evaluation of customs, social usage and various social institutions.

Jaina system of thought does not mean the teachings of Mahavir or Parsvanath alone but it includes the thinking of all the twenty four Tirthankaras beginning from Rishavnatha. The Jaina thought comprises two distinct but related trends of metaphysics and of ethics culminating in religion. In metaphysics, it holds the doctrine of anekānta and in ethics it sticks to the principle of Ahiṃsā.

The impact of Jainism on social thought can be considered in terms of Jaina metaphysics and Jaina ethics. Jaina metaphysics revolves round the concept of anekāntavāda. According to the Jaina the ultimate reality is complex in structure and can be understood from various points of view in order to comprehend its nature. Each approach gives a view of reality which is as valid as the *picture of reality from another point of view.* Nayvāda and Syādvāda are the two aspects of the fundamental attitude of anekānta. Naya refers to the point of view. An object may be looked at from different points of view. Of the many points of view from which we may consider an object or event, two are major : they are synthetic point of view (Samgrah naya) and the analytic point of view (paryāya naya). Another important distinction is between the noumenal (nischaya) and the phenomenal point of view (vyavahāra naya). Each naya represents one of the ways from which a thing or an event can be looked at. Seven points of view have been mentioned.

Syadvada is the logical expression of nayavāda as the expression of the different points of view by means of seven-fold predication. It is the formulation of the possibility of reconciling the apparent contradictions in the real whole.

In the light of the doctrine of anekānta and nayavāda, we can understand the conflicting theories with regard to the origin of society. The Idealstic theory of the relation between individual and society known as the Organismic theory may be interpreted as the view from the synthetic point (Saṃgrah Naya). The mechanical theory known as Individualism or the Social Contract theory will represent the Analytical approach (Vyavahāra naya). Similarly the Collectivist theory or Socialism would, on Jaina view, be paryāya naya or vyavahāra naya. Thus from the Jaina point of view each theory of the relation of Society and individual is only partial truth. None of the theories is wrong. The difference of view is due to the fact that man views the reality from one point of view. Truth is manifold. Each description is description of truth. Man is a finite being and unless he becomes omniscient, he cannot claim to know the

whole reality. But the approaches of man to comprehend the reality are all in the correct direction if he does not claim his view to be final. All his views are relative. Thus the catholicity of attitude of the Jaina thought comprised in the doctrine of anekānta helps us understand, and evaluate problems facing social philosophy.

The ethics of Jaina system of thought with its insistence on Ahimsā (non-violence) logically follows from its metaphysics of anekānta. If every judgment is partial truth, and no view about any matter is to be disputed; we should show respect to every view. We should be tolerant to others. Insistence on tolerance can bring about social amity. If we adopt the principle of tolerance in our life, there could be no scope of conflict in society. Mahavira's characteristic contribution is religious tolerance. In promulgating Jaina religion, he never deprecated other religions and never tried to prove that other religions are false. As a thing can be considered from many points of View (anekāntavāda), he advised people to find out the truth in anything after taking into account several sides or aspects of that thing. Thus the principle of anekāntavāda does not engender the feelings of enmity or hatred towards other religions because it believes that other religions will also be having some truth. Religious and social tolerance inculcated in the spirit of the Jainas can go a long way to solve the crisis affiicting society. Anekāntavāda is not meant 'to solve only the the ontological problem. "By enunciating the priciple of Anekāntavāda Tirthankara Mahavira advocated the principle of tolerance and asserted that it could be applied to intellectual, social, religious and other fields of activities".[1]

Ahimsa not only inculcates tolerance but it also endorses Jaina metaphysical theory that all the souls are potentially equal. And as no one likes pain, inflicting pain should be avoided at all costs. Since all living beings possessed soul, the principle of ahimsā or non-injury was extended to cover all living beings. Violence or Himsa is of three kinds : (i) physical violence like killing, wounding and causing physical pain, (ii) violence by using hursh words, and (iii) mental violence like bearing ill-will or ill feeling towards others. Ahimsa is abstaining from all these types of violence and adopting an attitude of love towards all living beings. If ahimsa is practised as envisaged by the jaina thought by every individual, it would produce far-reaching consequences in social field. Unity which is the virtue of a society can be achieved by observing the

1. Sangave, V. A., *Life and Legacy of Mahavira* (Veer Nirvan Bharti, Meerut) p. 101.

vrata of ahimsa Mahavira succeeded to a great extent in preventing slaugther of animals and in inducing people to vegetarian diet. Life is sacred and the principle of 'Live and let live' must prevail, in society.

Ahimsa has also a positive aspect. It is not simply avoidance of injury to living beings but also positive effort to increase the welfare of all living beings. The Jaina Tirthankaras in general and Mahavira in particular appealed to the people to show their good intentions by taking up practical steps to ameliorate the miserable conditions of afflicted living beings. Social welfare is the chief concern of any Social Philosophy. Jaina thought contributes to this. The vrata of aparigraha puts a limit to all parigraha i. e. worldly attachments. This vow aims at putting a limit to worldly possessions by individuals. One should have only the minimum for his needs. The excess that one has must be given to those who need it. This vow of aparigraha inculcates a mental attitude which is very conducive to social good.

Coming to the problems of Indian society to which a Social philosopher must address himself, Indian society is spoken of as caste-ridden society. No good can be expected from a society where caste-consideration reigns supreme. Caste system owes its existence to the distinction of classes in the Vedic society in India The Brahmins are said to be the highest class having been born out of the mouth of the Creator and the lowest class is that of the Sudra having been born out of the feet of the Creator. Now those who are born in the family of a Brahmin are known as Brahmins and the like Caste distinction based on the distinction of birth is what is eating away the structure of our society. Jaina thinkers particularly Mahavira the last Tirthankara launched his attack on this division of society on birth considerations and based it on the activities of the people. Every body can be Brahmin if he performs acts befitting a Brahmin. He threw open the doors of Jainism to all and gave equal opportunity to everybody irrespective of his caste or birth. Acharya Amitagati in his Dharma-Pariksha attaches no importance whatsoever to birth and considers one's mode of life as the determinant of one's class[2]. It is clear that society as contemplated by the Jaina Acharyas gave freedom to the people to change their class by dint of their acts. To whatever class a man may belong the question of inferior or superior never arose. There are various ways of life and no differentiation was made between one class and the other. Everybody was free to chose his profession according to his taste and liking. Thus Jaina thought makes an effort to establish social equality.

2. See Parichcheda XVII, 24-25, 31-33 आचार मात्र भेदेन जातीनां भेदकल्पनम् etc. ।

The second evil infesting an Indian society is the treatment meted to women. In the Vedic period the women were practically reduced to the level of Shudras. They were denied several rights enjoyed by the men. Even in later days women had no right to education and property. Mahavira set himself to the emancipation of women class. He removed the various restrictions imposed on women especially in the practice of religion. Both the sexes were given equal opportunity in entering into the ascetic order and in rules of conduct, study of sacred texts, penance and making spiritual progress. The female householders were called Shravakas and female ascetics were called Sadhvis. The importance of imparting education to women along with men was realised by Rishavadeva, the first Tirthankara. He advised his two young daughters, Brahmi and Sundari to adorn their life with highest education.

The last but not the least evil in our society is that we are dependent on the favour of God in everything. We do not exert, ourselves as we ought and rest content with our lot saying what is lotted cannot be blotted. This fatalistic attitude is eating into the roots of Indian society. The Jaina thought is for a change in our attitude towards God. The popular belief that God controls the events in the world led to complete dependence on God. Tirthankara Mahavir asserted that the world was eternal and was not a creation of God. He inculcated a belief in the theory of Karma. There is no way out to avoid the fruits of one's actions. Man is the doer of actions and he must bear the fruits of his actions There is no salvation unless the fruits of karmas have been enjoyed. One can attain salvation by his own actions and not by the grace of God. This doctrine means that man should become self-reliant and should not refrain from doing good actions. Right faith, Right knowledge and Right conduct are three means by which man can attain the highest goal in life. Now a society in which every individual lives an ethical life according to the Jaina principle is bound to rise. If the individual takes care of himself, the society will take care of itself.

In the light of what I have said of the Jaina thinking towards Society and social problems, my intention is not to assert that Jaina philosophers were social philosophers. I hold that Jaina thinking is primarily religious and metaphysical. But my modest claim is that Jaina system of thought was not oblivious of the social problems and that their thinking may fruitfully apply in solving the riddles of social philosophy.

MAHATMA GĀNDHĪ'S VIEW ON HINDUISM

Dr. (Mrs) VIJAYSHREE

In this paper I have made an attempt to present Gāndhī's view on Hindu'sm. Mahātmā Gāndhi claimed himself to be an orthodox Hindu. His claim was disputed by the so-called orthodox Hindus. I think that his *sanātana* Hinduism is different from the conventional Hinduism because of the fact that he championed the cause of the depressed and oppressed castes of India. He was also not a conformist and dogmatic in his approach to other religions. Though he was a Hindu by birth and conviction yet he does not decry other religions.

Gāndhī's conception of Hinduism is not the same as the Hinduism of history. His conception has nothing to do with any dogma, custom or rituals. He gives a new dimension to Hinduism by relating it to evolving and advancing truth. He parts with the conventional saying that "God is truth" and establishes that "Truth is God."

Gāndhi is fully conscious of the elements in Hinduism that are obsolete and out-dated in the context of new times. Hinduism that he adheres is a purified Hinduism. He writes, "what we see today is not pure Hinduism, but often a parody of it."[1] He also makes it clear in what sense he is an orthodox Hindu. "If orthodox Hinduism can mean an incessant striving to live Hinduism to the best one's lights, then I do claim to be an orthodox Hindu. I am also an orthodox Hindu in the sense in which the author of the *Mahābhārata*, the great Vyāsa, would have it. He has said somewhere in *Mahābhārata* to this effect. Put Truth in one scale and all sacrifices whatever in the other, that scale which contains truth will outweigh the one that contains all the sacrifices put together, not excluding *Rājasūya* and *Aśvamedha yajna*. And if *Mahābhārata* may be accepted as the fifth Veda, then I claim to be an orthodox Hindu because every moment of the twentyfour hours of my life, I am endeavouring to follow Truth counting no cost too great."[2] He further writes, "I call myself a Sanātanī Hindu because (1) I believe in the Vedas, the Upaniṣads, the Purāṇas and all that goes by the name of Hindu scriptures, and therefore in Avatāras and re-birth; (2) I believe in the *Varṇāśrama Dharma* in a

1. Young India : 6.10.1921.
2. Young India : 13.12.1927.

sense in my opinion, strictly Vedic but not in its present popular and crude sense ; (3) I believe in the protection of the cow in its much larger sense than the popular; (4) I do not disbelieve in idol worship"[3].

Gāndhi believed that the essence of Hinduism is contained in the following verse :

Īsavāsyamidaṁ sarvam,
yatkinca Jagatyām jagat :
Ten tyktena bhuñjīthā
mā gṛdhaḥ kaśyid dhanam

In this verse, Gāndhi found not only the transcendence and immanence of God, but that God is the "unchallengeable master of everything you possess." He writes, "this *mantra* tells me that I cannot hold as mine anything that belongs to God, and if my life and that of all who believe in this *mantra* has to be a life of perfect dedication, it follows that it will have to be a life of continual service of our fellow-creatures. This I say is my faith and should be the faith of all who call themselves Hindu."[4]

Gāndhi was in favour of *varaṇāśrama* in its original sense. Originally it was only a division of labour in society and a sort of economic arrangement. The four social groups were instituted by the *smṛtis* the priestly class devoted to studies and religious pursuits leading pure and simple lives, the ruling and the soldier class, the commercial and wealth-producing class, and the serving class (Brāhmaṇa, Kṣatriya, Vaiśya, and Śūdra). These social groups were of a flexible nature and in consonance with the aptitudes and abilities of people. But later, the whole system fell into abuse and became watertight compartments holding the free life of man to static ransom. During the age of *Dharmaśāstras* and later, there developed a number of sub-divisions within the four castes and today we see hundreds of castes and sub-castes in Hindu society. In actual life, these rigid divisions of caste often lead to cruel injustice and discrimination.

Gāndhi was the foremost to realise the terrible abuses that had crept into *Varṇāśrama Dharma* and to offer relentless battle against them. In his very insistence on Truth and Non-violence, he focused the attention on the cruelities of the present caste system. The caste system was, he thought, opposed to the basic concept of love Therefore, he emphasised that the Hindu should break loose from the shackles of the past, retain all the good elements and mercilessly disregard the rest. He often declared that unless

3. Young India : 6.10.1921.
4. Harijan : 30.1.1937.

Hinduism washed away the dirt of the distinction between the high and low, it cannot survive. It is necessary here to distinguish between *Varṇāśrama Dharma* and the caste system. Gāndhi considered the latter as a caricature of the former.

Gāndhi notes that all the great religions teach love of man but Hindusim teaches love of animals also Gāndhi observes, that cow protection is the gift of Hinduism to the world. It is a distinctive contribution to the world's religious ideas. Cow to Gāndhi meant the entire sub-human world. "It means the protection of the weak and the helpless."[5] To Gāndhi cow protection had a very wide and comprehensive significance. He explained, ' I am not ready to believe that by merely protecting the animal cow one can attain *Mokṣa*, for *Mokṣa*, one must completely get rid of one's lower feelings like attachment, hatred, anger, jealousy, etc. It follows, therefore that the meaning of cow protection in terms of *Mokṣa* must be much wider and far more comprehensive than is commonly supposed. Cow protection which can bring one *Mokṣa* must, from its very nature, include the protection of everything that feels. Therefore, in my opinion, every little breach of the *ahiṁsā* principle, like causing hurt by harsh speech to anyone, man, woman or child, to cause pain to the weakest and the most insignificant creature on earth would be a breach of the principle of cow protection, and it would be tantamount to the sin of beef-eating, deffering from, in degree, if at all, rather than in kind. That being so, I hold that with all our passions let loose we cannot today claim to be following the principle of cow-protection.

Gāndhi corrected two errors consciously or unconsciouly held in the minds of the masses of India. First, the dangerous passivity brought about by the misunderstanding of the law of *Karma* 'that everyone has to suffer the consequences of his deeds and there is no need to change things'. This belief had led to an unhealthy tolerance of the many economic and social evils, taking away the initiative of the individual and dynamism of the society. The other error he saw was that meditation was considered higher than work which enabled many to eat without work. Both these errors had reduced the masses of India to poverty and helplessness. *Gāndhī* taught the dignity of work by his own example. Gāndhi's non-violence was against giving a free meal to an able-bodied beggar. Gāndhi made the 'bread labour' part of his religion and changed the passive non-violence into an active and constructive non-violence. "God is continuously active",

5. Young India : 8.6.1921.

said Gāndhi, "If we would serve him, our activity must be as unwearied as His". Work changes society ; idleness degenerate it. We must, therefore, work and work in a spirit of service.

Gāndh saw Hinduism as a "grand evolutionary process and not a narrow creed". He found in it a variety of creeds, religious insights and philosophical doctrines that had survived from ancient times. He saw in it animistic cults alongside the most developed theological systems. He was pleased to note that Hinduism had no official creed and the approach to truth was broad-based on progressive discoveries of every expanding vision of the Divine; and each person was exhorted to pursue salvation in the light of his own faith and experience. However, Gāndhi reminded the Hindus their responsibility in the context of the variety and the multiplicity of religions that have always existed in India. He urged to take the initiative and make advances to settle all the disputes with the minority communities in India. He also emphasized to underlying unity of all religions and the importance of spiritual search to find the eternal behind the trivial and temporary. In this he saw the practical meaning of tolerance.

SALIENT FEATURES OF HINDU AND CHRISTIAN ETHICS

DR. RAMESH CHANDRA SINGH

In this paper, an attempt has been made to present comparative accounts of the central ethical problems of Hinduism and Christianity. If the Compara ive study is to be possible, there must be a proper sense of both differences and similarities. The Sense of difference recognizes traditions and views h storically separate, and radically variant for centuries. But the sense of similarity makes possible some meaningful communication.

The reason for undertaking this comparative study of the ethics rather than of other aspects of Hinduism and Christianity is, that it is in the field of ethics that the misunderstanding has been most acute. Moreover, this field is almost unexplored and very scanty literature is available. Mention may be made of John Mekenzie and S. K. Maitra who have written "Hindu Ethics"[1] and "Ethics of Hindus"[2] respectively. DR. Maitra has given clear, exhuastive and philosophical exposition of Hindu ethical ideas. DR (Mrs.) Surma Dasgupta has done extensive research on *Development of Moral Philosophy of India.*[3] The book traces the development of moral philosophy from the time of the *Vedas* and the *upaniṣads* through the different systems of Indian Philosophy. Both DR. Maitra and DR. Dasgupta have compared different concepts within Indian systems. On the other hand, Mckenzie has made occasional comparison between Hindu and Christian values. He has put together historical and critical essays. Though Mckenzie is sympathetic to Hindu ethics yet at times he suffers from missionary zeal. Mckenzie in his book entitled "Two Religions"[4] also mentions that *Ahiṁsā* in Salient feature of Hindu ethics and love of Christian ethics. But he has not dealt them fairly and analytically. Of late, a dissertation work bearing the title *Hindu and*

1. John; Mckenzie; *Hindu Ethics* (Humphrey Milford, Oxford University Press, 1922).
2. Maitra, S. K.; *Ethics of Hindus* (Calcutta University Press, 1925).
3. Dasgupta, Surma; *Development of Moral Philosophy in India*, Orient Longman, 1961.
4. Mckenzie, John, Two Religions.

Christion Ethics[1] by S. C. Thakur, has been published from London. DR. Thakur has taken up some important problems of morality and explains the nature of Hindu and Christian ethics. In conclusion he mentions non-violence as the distinctive mark of Hindu ethics and love as the central concept of Christianity. He has not analysed the nature of 'love' and 'non-violence'. Here an attempt has been made to give analytic treatment to the two most important concepts, namely 'love' and 'non-violence' in Christian and Hindu ethics respectively. One cannot work constructively in religious ethics without encountering at every step the concepts which constitute the subject.

The Meaning of "Ethics"

Etymologically speaking the word 'ethics' is derived from the Greek root 'ethos' which originally meant 'dwelling' or 'stall'.[2] The Latin translation given to this word was 'mos', from which the word 'morality' is derived Paul Lehman records that this term was 'first applied not to human beings but to animals. The germinal idea in the word 'ethos' is the stability and security provided by a 'Stall' or "dwelling" for animals. It was really the primary office of custom to do in the human area what the 'Stall' did for animals; to provide security and stability. The "custom" or "behaviour" was the original meaning of "Ethics" as well as that of "morality".

But in the subsequent development of philosophy a distinction came to be made between 'ethics' and 'morality'. Morality, thus, generally refers to a set of beliefs about what one ought to do, how one should behave, whereas ethics or 'moral philosophy' refers to the rational or philosophical foundations of such principles. Thus, ethics is a system of values: morality is a code of conduct. As Willian Frankena puts it, "Ethics is a branch of philosophy; it is moral philosophy or philosophical thinking about morality moral problems and moral judgements".[3]

It may be useful to bear in mind this not too-sharp a distinction between 'morality' and 'ethics'. Here I intend to study philosophico-religious foundations of moral beliefs of Hinduism and Christianity.

---

1. Thakur, S. C.; Hindu and Christian Ethics, George Alen and unwin, 1969.
2. Paul Lehman, Ethics in a Christian context, Scon Press, London, 1963, p. 23.
3. Willian K. Frankena, Ethics, Prentice Hall, Inc., New Jersy, 1963, p. 3.

Ordinarily, a Christian is a believer in Jesus Christ and his church. This is an entirely inadequate definition but it may serve the practical purposes. On the contrary, Hinduism is a complex phenomenon and quite difficult to define. Radhakrishnan remarks in *The Hindu view of life*[1] that it seems to be a name without any content and a museum of beliefs. At most one can say that a Hindu is one who believes in the authority of the *Veda* and performs the duty of *Varṇa*. R. C. Zachner observes, "Hinduism is thus the 'ism' of the Indian people"[2]. It is both a way of life and a highly or anised social and religious system. "From point of view of orthodoxy, the name of Hinduism itself is *Sanātanadharma*, the 'evertasting law'; over a long period, it is misleading to think of Hinduism as conceiving of itself as separate religion; rather it was a pattern of living controlled by what was taken to be correct interpretation of ancient tradition."[3]

The religion which is commonly known as Hinduism is a complex product of amalgamation of various cults and beliefs within a common social framework. It is possible to define the Christian or Muslim on the man who attempts to follow what he believes to be the teachings of Christ or Muhammad respectively. But Hinduism had no such single founder. It is also possible to be a good Hindu whether one's personal views incline towards monism, monotheism, polytheism or even atheism.

Le us now proceed to trace the development of non-violence in Hindu tradition.

Development of Non-Violence in Hindu Tradition

The beginning of the Hindu tradition can be traced from the Vedic times. The term *Aghnya* (not to be killed) is used for cow in the *Ṛgveda*.[4] It shows that gradually a passive norm of non-violence was emerging during the early Vedic times. In the *upaniṣads*, there is reference to non-killing of animals. The *chāndogya upaniṣad*[5] forbids the killing of animals except on a "Sacred Spot". In the same *upaniṣad*,

1. Dr. S. Radhakrishnan, *The Hindu view of Life*, (George Allen Unwin, London, 1963), p. 1.
2. Zachner, R. C., Hinduism, Oxford University Press, London, 1962, p. 1.
3. Brandon, S. G. F. (editor); A Dictionary of Comparative Religion, weidenfeld a Nicolson, London.
4. Macdonell and Keith, Vedic India 11, p. 146.
5. *Atha yat tapo dānam ārjavam ahiṁsā Satyavacanam iti* (*Chandogya* upaniṣad, III. 174)

ahiṁsā Sarvabhūtāni, is laid down as one of the duties of the householder.

The Mimāṁsā says that the killing of animals in general is bad, but an exception is made in the case of ritual sacrifices. The Vedānta philosophy as expounded in the various Commentaries, lays systematic emphasis on a similar theory of non-violence. Śaṁkara in his *Bhāṣya* on *Brahmasūtra* propounds a monistic philosophy, explains that the killing of animals for Sacrifice, which is otherwise an impure act and leads to unwanted results, is not sin, because it is based on the Scriptures.[1] Like the Mīmāṁsā, in the Vedanta system also, killing of animals is tolerated for ritual purposes only. The *yoga* system of philosophy includes non-violence in a positive way. Pātañjala *Yoga Sūtra* has reference to *ahiṁsā* as a chief *yama*. The *Dharma Śastras* represent a different aspect of Hindu tradition. The word 'dharma' as used in the ancient literature implies a systematic code of conduct for Individuals in order to maintain the social order. In Manu's *dharma Śāstra*, non-violence has been included in ten highes ethical virtues. In the great epics of the Rāmāyaṇa, the concept of non-violence has been integrated with the theory of dharma[2]. The quintessence of the tradition of *ahiṁsā* is contained in the philosophy of the *Bhagavadgītā*. It was the *Gīta* on which Gāndhi based his doctrine of non-violence. It is the contention of Albert Schweitzer that the Gitā does not extol the ethics of non-violence only in a superficial sense. Such a contention of Schweitzer may have substance. In the Gītā a philosophy has been propounded which strengthens the foundation of non-violence more than in a narrow sense of non-killing or literal *ahiṁsā*. The essence of the teaching of the *Gītā* is action without attachment. A man with quality of transcendence has been called the *Sthitaprajña* in the *Gītā*. Moreover, the *Gītā* propounds the idea of *Varṇa* and *dharma* through which it reinforce the value of non-violence an a cardinal aspect of the general moral conduct.

Analysis of the Nature of Non-Violence

Why this highly important and Keystone of Indian morals, is expressed by means of negative term ? From the Semantics of ancient Indian literature, it seems that Vedic poets had a great fascination for negative expression which connotes positive meaning and saves the important concepts from the linguistic accidents. The term *amṛta* frequently

---

1. Śaṁkara *Bhāṣya* on *Brahma Sūtra*, 3.125.
2. Mbh, 1, 11, 13 the maxim—'ahiṁsā parmo dharmaḥ'—'the highest norm of moral conduct is not to injure".

occurs in the history of Indian thought. It is simply translated "deathless", "not-dead", "immortal", "imperishable". But "immortality" does not cover the wealth of implications contained in the term. What is *amṛta ?* It is free from death. It is safeguarded against dying. *Amṛta* is "life" in the sense of "Continuance of life, vitality, non-attainment of old age, being secure against a premature death". Mention may also be made of the term *abhuya.* Though literally translated "non-fear", "fearlessness" does not exactly express the idea of removal or absence of fear but that of "safety, security, peace, confidence". To the English "well" or "healthy" corresponds in Avestan *abanta* (non-sick), and in *Sanskrit, arogya.* Another important 'concept' is *akṣara* which literally means "imperishable". It stands for Brahma. Even *Śaṅkara* the great champion of Ind'an philosophy preferred to call his philosophy *Advaita* (monism). J. Gonda rightly observes, "It seems worth while to draw attention to a remarkable preference for the negative expression of statements which would easily admit of being formulated positively.[1]

From the above analysis, it follows that the ethics of non-violence can be taken in two senses. The first, it connotes avoidance of certain actions, e. g., killing of animals, hurting the feeling of other persons, harbouring malice and avarice, etc. Avoidance of killing is one of the Jain, Buddhist and Hindu traditions. In Jainism it finds a most unqualified acceptance whereas in Hinduism and even in Buddhism it is qualified. The idea of non-violence is of primarily Christian origin. "Say unto you that you resist not evil; but whosoever shall smite thee on thy right cheek, turn to him the other also..."[2]

The second connotation is as a positive norm. In this form non-violence has been related to the Christian concept of love.

Merely negation from doing certain things is not the cardinal aspect of non-violence. True, the *dharma* in both Hindusm and Christianity includes eschewing certain kinds of conduct, e. g. falsehood, greed, malice, etc. But these are not central to the doctrine which lies in Creative transformation of the whole personality and socio-cultural relations. In other words, it may be said that the distinction between the active and passive forms of non-violence is relative in nature. In reality, these two categories are inalienable from one another. For example, the idea of "non-resistance" in Christianity and *Ahiṁsā* in Hinduism do not only stand for abnegation of certain types of conduct. Both Hinduism and Christianity

1. J. Gonda, *Four Studies in the Language of the Veda*, p. 112.
2. S. Mathew, V. 39—42.

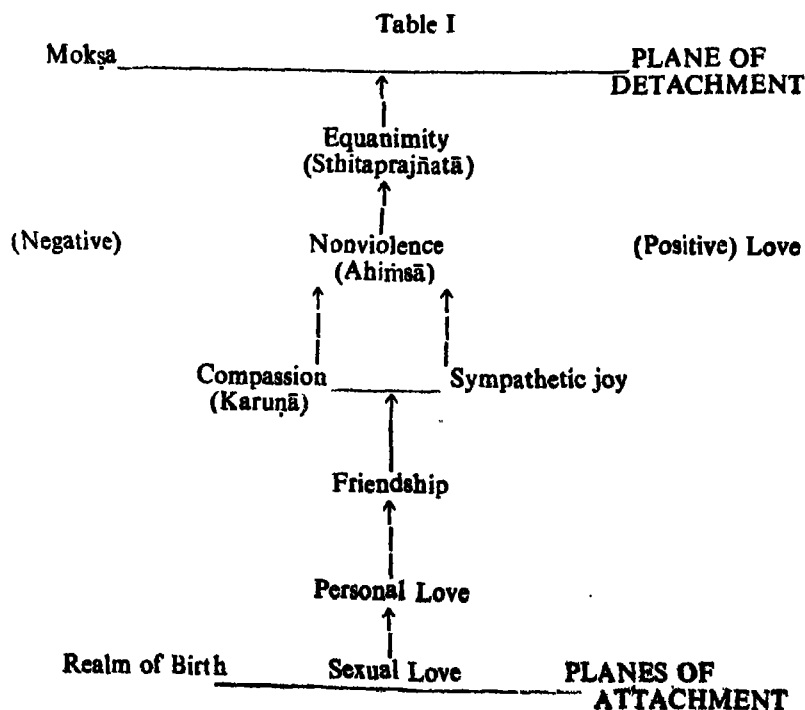
have laid great emphasis on the cultivation of positive virtues, e.g., love and fearlessness.

Both the phenomena of avoidance and active participation are of a contingent nature. They refer only to the two forms of expression of the same ethical consciousness. The theory of ambivalence in modern psychology adequately explains this process.

Non-violence and its components

In order to fully understand non-violence, we must know about its associates. It can be understood in the context of *Sthitaprajñatā*, compassion and sympathy. Sthitaprajñatā represents the highest desirable states of mind or virtuous attitudes. Besides non-violence, there are compassion translated as sympathetic joy. Together these four make a team whose chief is sthitaprajñā.

Compassion is a sort of suffering, mental or physical. It is a sort of universal love. Its Christian flavour is of fellow-feeling. Sympathy, without envy and without hypocrisy is somewhat related to the New Testment suggestion about rejoicing with those who rejoice, but it also goes somewhat beyond that level. Its highest form and limitless extenson

Table I

involve a state of experience, in which one passes even beyond empathy into the complete identification of oneself with other selves, so that the distinction between "my" joy and "your" joy actually ceases to be. The general quality of equanimity is clear It is emotionally neutral, detached and disinterested. Hence for a sthitaprajña, the welfare, suffering, and joy are not matters of 'genuine concern'. Sthitaprajñatā or equanimity is the achievement of detachment from all interests.

Christian Ethics of Love

The primary commandment is that man should love God with his whole heart. The second commandment is that one should love ones neighbour. In the New Testament love is described on the highest and most comprehensive of all Christian virtues. In the New Testament there are three levels of love, some what distinguishable by their respective Greek parent words, but whose various shades of meaning have been indiscriminately lumped together in translation into a single English word. Thus there is (i) love of the *eros* quality, which implies ordinary human love. (ii) The *philia* is love between equals and friends, (iii) the highest Christian love is called *agape*. It is most important to have these distinctions clearly in mind when we are speaking of Christian love, for there has indeed been great and confused ambiguity in its interpretation and expression. Nor should we seek to make of linguistic accident a religions truth of great importance. In spite of different shades of meaning, there is underlying unity at all levels. To put it in other words, despite its varieties and levels of manifestations, love, in the Christian interpretation is not of separate kinds but essentially all of a piece. The love of God does not go against the love of man; physically expressed love is not entirely unrelated to spiritual love. In the Christian sense, Love is not a collection of contradictory qualities of mutually exclusive stages, but a continuum that stretches from the highest to the lowest forms (*agape* to *eros*) and back again in some kind of unity.

Paul Tillich observes

"The concept of love goes beyond the false division that certain Protestant theologians make between *eros* and *agape*, "earthly" and "heavenly" love. An *agape* in which there is no *eros* has no warmth. *Eros* without *agape* lack discrimination. They belong together and cannot be severed."

In general, thus we might say that as we proceed upward along the higher degrees of love do not represent a negation but are extension and

Table II

The God of Mystic communion[1]

Agape level ↑	God is Love God is Father God is Redeemer	Universal ↑
Philia level	Self-giving Redemptive, Compassion Charity, Benevolence God, will, Friendship	
Eros level	Family love Sexual love	Particular

elevation of the values of the lower level, so that the values of sexual and personal love are extended into family love, to friendship, benevolence, compassionate self-sacrifice, and even to the love of God. And in reverse the love of God provides motive and guidance, as well as strength and balance, to all the lower loves. So the Christian finds it meaningful to use the language of human love for God, calling him father, and seeks the blessing of God upon the sex relation itself in Christian marriage.

An appraisal

A critic may object that after all it has been the Christian world which has fought the largest number of devastating wars. It goes against the fact that the philosophy of love is central to Christianity. The charge may be levelled that Christian world is susceptible to hatred. But critics who emphasize these facts in order to refute that the philosophy of love is central to Christian ethics have missed the whole point. In this connection, I submit that occasional deviations from a certain principle, though unfortunate, do not prove the lack of the principle itself, they only emphasize human frailty which is always responsible for man's fall from high and edifying ideals. Philosophical analysis is concerned with the principles rather them with the practice, with the fundmental rules that ought to govern conduct rather than with the degree of conformity to the rules. Hence conduct to the contrary, even if conclusively demonstrated, will not be taken to imply that the principle itself is missing.

It we keep these facts in mind, it will not be difficult to see that if anything is central to all forms of Christianity, it is the philosophy of love.

1. Edited by Joseph Campbell, *Man and Transformation*, Routledge and Kegan Paul, London, p. 174.

Christ's exhortation in the *Sermon on the Mount*' runs—"Ye have heard that it hath been said, thou shalt love thy neighbour and hate thine enemy. But I say unto you, Love your enemies, bless them that curse you, do good to them that hate you, and pray for them which despitefully use you, and persecute you···"[1]

On the other hand, the principle of non-violence must be considered central to all forms of Hinduism. This brings the essential presuppositions of Ahiṁsā, in spite of the use of a grammatically negative term, very much closer to a positive philosophy of love. It may not be out of place to mention here that in propounding his philosophy of love and non-violence, *Gāndhī* might have appeared to the Christian to be propounding a philosophy which they would think was exclusively Christian; but as far as *Gāndhī* was concerned, he was merely drawing on the full meaning of the non-violence that his teaching appeared to Christians as Christian and to Hindus as Hindu, proves the similarity of approach that Hinduism and Christianity have in this respect.

One common misunderstanding among Christians about the Hindu ideal of *Ahiṁsā* is that the Hindu refrains from killing animals not because of any lofty principle of love but from his fear, following from his belief in the transmigration of souls, that in killing a certain animal he might be killing one of his ancestors whose weary soul has been condemned into this form of existence by some of his past immoral conduct. This is not only a complete mis nterpretation but a cruel joke which often infected and misled even well-meaning Christians.

Sir Charles Eliot puts the perspective right in this context when he says that 'the beautiful precept of *Ahiṁsā* is not, as Europeans imagine, founded on the fear of eating one's grand parents but rather on the humane and enlightening feeling that all life is one and that men who devour beasts are not much above the level of the beasts who devour one another ?'

A critic may point out that Hindu Society has not always been able to live upto the ideal of *Ahiṁsā* just as Christians Society has not always lived upto the ideal of love and forgiveness. I, think, a consistent practice of *Ahiṁsā* with the reverence for life that it connotes, is as difficult as a consistent adherence to the philosophy of love and forgiveness. Both are ideals too difficult to stick to by ordinary men. It needs a *Gāndhī* or a *Buddha* to incorporate into life all that *Ahiṁsā* stands for, and it takes a Christ or St. Francis to adhere to the ideal of offering the other cheek.

1. Mathew, V : 43, 44.

The ethical teachings of Hinduism and Christianity are related to their conceptions of salvation. In Hinduism, the various forms of conduct that are prescribed are thought of most usually as helping the Soul on its way to the attainment of deliverance. In Christianity on the other hand, the moral, life is just a matter of God's commandment. Jesus nowhere teaches that through the active doing of good works merit is acquired by which one may earn salvation on the other hand, Hinduism admits that ethics is the pathway to higher spiritual life.

Since the ethics of Christianity is entirely based on the commandments of God, it leaves no scope for freedom of will. The freedom of will is the greatest postulate of morality. Commandments clash will the freedom of will. Logically speaking it hardly leaves scope for ethics. Moreover, in the Christian drama of redemption, God's love as grace plays a dominant role. So the doctrine of grace implies a complete surrender. It too obliterates freedom of will and establishes omnipotence of God. It leaves no scope for self-effort. It blurrs the distinction between good and evil, Saint and Sinner because God's love will fall equally to both Sinner and the Saint. Human beings are treated as creature and God as creater. Man is a Sinner and God is redeemer. It thus breeds fatalism and negative attitude, complete dependence, it seems to me, is extremely painful thing in Christianity. God's love redeems very easily and there is no scope for struggle and upliftment. On the contrary, Hindu sm provides ample scope for moral struggle by which alone all character is formed.

I fail to understand now the ethics of love which is central to Christianity has been incorporated in the first two great Commandments of the New Testament. The great Commandment demands of everyone the total love of God and the love of one's neighbour according to the measure of man's natural self-affirmation. If love, however pure it may be, is emotion, how can it be demanded? We cannot demand them of ourselves. If we try, something artificial is produced. Love, intentionally produced, shows indifference in perversion. This means, love as an emotion cannot be commanded. Either the ethics of love is misnomer or the great Commandment is meaningless.

JAIN SYSTEM OF EDUCATION IN ANCIENT INDIA

SUNIL KUMAR

We find a great many references in Jain Āgamas to the Jain system of education so much so that we can say that there had been a well arranged Jain system of education in ancient India.

The period of Lord Mahāvira can justly be regarded as the most creative epoch in the Jain system of education.

When there was neither any printing press nor any easy means of communication, the religious teachers, who wandered from place to place propagating their doctrines, proved to be potential media of mass education.

The Jain and Buddhist education systems appear to be quite similar. The main reason for this similarity is perhaps, that in both the religious education was imparted by those *Munis* and *Bhikkus* who spent their whole lives in receiving and imparting knowledge, being away from worldly life.

Aim of Education

By the rise of different religious sects and schools, it was natural that the infusion of piety and religiousness among students was regarded as the first and foremost aim of education. The formation of character by the proper cultivation of the moral feeling was the second aim of education. The development of personality was the third aim of educational system. The inculcation of civic and social duties was the fourth aim of education. The aim of the education system was not to impart general education but to train experts in diffrent branches of learning. It took particular care to train and develop memory.

Student Life

A student life began with *Upanayana* ritual, which marked the beginning of religious and literary education. It was obligatory both for males and females. After *Upanayana*, parents used to send their children to a teacher (*Kalāchārya*).

In order to bring education within the reach of the poorest, it not only permitted students to beg but elevated begging itself into the highest duty of students life.

Students took education, often living at houses of their teachers. Some wealthy persons also used to help students by arranging their boarding and lodging in the city.

Holidays

A systematic list of holidays has been given in the Brahmanical literature[1] The principal cause of such interruption was the occurrence of certain natural phenomena—untimely clouds, thunder, heavy showers, frost, dust-storms etc. Asramas were also closed when the peace of the city was disturbed on account of a battle between two armies or two towns or when there was a wrestling or when great leader passed away. The study was to be stopped when certain sounds were heard, e. g. howling of jackals, barking of dogs, braying of donkeys, grunting of camels, cry of wolf, screeching of an owl, the sound of an arrow etc.

Qualification of the Student

According to Vedic law, the teacher (Ācārya) accepted those who had a strong desire to study. Those, who were unable to study, were required to accept the work of ploughing or weaving.

The Jain law accepts the following qualities of the student:—At the time of study, students had to lead a celibate life. Constant and laborious preparation was necessary to acquire real grounding and efficiency in a subject.

Both the rich and the poor had to submit to stern discipline in order to become learned. Living at the house of the teacher, enthusiasm, love of knowledge, sweet tongue and good conduct were essential for a student.

Uttarādhyayana gives the following code of conduct for the student. The student should not sit very close, or to the back or front of the teacher. He should avoid such proximity to the teacher that his teacher's feet are touched by his feet. He should not reply his teacher lying on a bed or resting on his seat. He should not sit before the teacher crossing his leges or keeping his knees close to his chest or stretching away both of his legs. If the teacher calls out the student should not keep mum, rather one who is desirous of salvation and who wants favour of his teacher should present himself immediately before the teacher. He should take a seat which is lower than his teacher's and which is soundless on account of its being firm[2].

1. Gautama Dh. S, II. 7,
2. Uttarādhyayana—I

The relation of the teacher and the taught

The relation between the teacher and the student were direct and not merely institutional. The teacher was to adopt and love the pupil as his own son[1]. Though it was the duty of the pupil to render services to the teacher to please him, the teacher must be careful to see that the pupil is not exploited for his own purposes to an extent detrimental to his studies.

Uttarādhyayana throws a light upon the relation of the teacher and the taught. As a rider is happy in driving a good horse so the teacher is happy in educating a good pupil, and as a rider is tired in driving a bad horse, so a teacher loses interest in imparting knowledge to silly pupil. A good pupil never disobeys his teacher or behaves rudely with him : he never tells a lie and always carries out his command like a thorough-bred horse. If he perceives the teacher in an angry mood, he pacifies him with his meekness, appeases him with folded hands and avows not to do wrong again. A student should never ask questions from his bed or sitting on his seat. He should rise from his seat and coming near, should ask with folded hands.[2]

A meritorious pupil pays greater attention to his teacher's exhortations, inquiries, understands the meaning and tries to act accordingly. Demeritorious pupils always get slappings, kicks or sometimes flogging from the teacher. They are generally called out by harsh words.

Age of study

According to Jain law, the student has to begin his study at the age of eight or little later till he acquires complete knowledge of seventy two branches of learning (Kalās) or some special branches.[3]

Subject of study

In the Bhagavatisūtra[4] eighteen subjects—six Vedas, six Vedangas and six Upāngas have been mentioned for study. In the Uttarādhyayana Tikā[5], we find the following fourteen subjects of study—4 Vedas, 6 Vedangas, Mimāmsa, Nyaya, Purāna and Dharmaśāstra.

---

1. Ban. Dh.S, i. 2-48
2. Uttarā, I. 13 f, 12, 41, 18, 22.
3. Nāyādhammakahāo, 1.20, p. 21.
4. Bhag. 5.3.3.185.
5. Uttarādhyayana Tika, 3. p. 56 A.

There were some minor subjects also which occupied an inferior place in the curriculum. Such subjects are said to be 'Pāpaśruta' and were not recommended for study to those saints who renounced the world.

Seventy two Kalās are frequently mentioned in Jain Anga literature[1]. The list contains the *Sippas* and also the list of traditional knowledge and sciences. Though all students did not obtain proficiency in all the seventy two arts. It was necessary for a student to have a good knowledge of some of the arts according to their capacity.

These Kalās may be classified under thirteen heads—1. Reading and Writing, 2. Poetry; 3. Sculpture; 4. Music; 5. Clay-modelling; 6. Gambling; sports and indoor games; 7. Personal hygiene; toilet and food; 8. Knowledge of various marks and signs; 9. The science of omens, 10. Astronomy; 11, Alchemy; 12. Architecture and 13. Art of fighting.

Organization and Duration of Courses

There was no clear cut course of a definite duration in different subjects because education was mostly imparted by private teachers without any government control. The duration and contents of the course were therefore largely determined by the will, capacity and convenience of the student Those, who were content with a superficial knowledge used to return home in six or even three years. Persons desiring higher education had to spend about 15 to 16 years subsequent to the time of their *Upanayana* at the age of eight or nine.

Discipline

It was the duty of a student to obey his teacher, to bear patiently his expostulations and not to take delicious food in alms. He should wake before sunrise and inspect his belongings. Then, he is to go to his teacher to greet him. In the third part of the day he goes to collect alms and in the third part of the night he sleeps. He never forgets to repent for his faults. In the Jain education, outer purity has not only been treated as a useless task, rather it has been deemed to be harmful and obstructive to a saintly life.

With the above analysis we reach the conclusion that in ancient India there was a systematic and well organised institution of public education flourishing under the guidance of different religious sects, each exercising

1. Nayadhammakahao, 1.20, p. 21.

its own individuality in its own domain and yet having some common curricula. The Jain monks particularly were liberal in imparting education and didn't confine their teaching to their own didactics and dogmas. They undertook to teach even such arts the practice of which would be generally forbidden to monks. In this regard the contribution of the Jaina monks to public instruction is historical. This heritage is acknowledged, though unknowingly when tiny-tots, when they begin their alphabet are made to start with 'ओ ना मा सी धं', which is a corrupt form of the Prakrit phrase 'ओं नमो सिद्धाणं',—'obeisance to the siddhas'. The Jain monk's role in preservation of knowledge is even more significant. They didn't only write a good hand but also brightened their manuscripts with pictorial depictions of popular themes. Their miniature paintings in the margins of the manuscripts are an important document of contemporary cultural life. As in imparting education so in its preservation they crossed the barriers of their sectarian loves and fostered with care and devotion books written on a variety of subjects.

IDEALS OF AŚOKAN POLITY

S. K. MISHRA

Emperor Aśoka, who reigned in the 3rd cent. B. C. on our land is not amongst us in flesh and bones, still he survives in wheel in our 'National flag' and lion's capital on our 'National emblem'. He inherited a massive political empire but strove to build an empire of righteousness on earth. No monarch of India, not even Vikramāditya or Akbar, has such a wide reputation, and none has exerted such influence on the history of the world by his zeal for righteousness and virtue as Aśoka. Sir H. G. Wells, a celebrated historian of the human race rightly remarks of him; "Amidst the tens of thousands of names of monarchs that crowd the columns of history, their majesties and graciousness and serenities and royal highnesses and the like, the name of Aśoka shines, and shines almost alone like a star."

The man Aśoka speaks from his inscriptions and these documents are of perennial human interest and importance not only from historical point of view but also from linguistic point of view. They are couched in simple and unornate spoken language Prākṛta belonging to the Middle-Indo-Aryan stock. They furnish ample historical data for the first linguistic survey of India. Besides, their wide diffusion is a pointer to the existence of a 'lingua-franca' as also a large scale literacy in the Aśokan state.

The grand ideals of Aśokan Polity are enshrined in what is usually termed as 'Dhamma'. It is noteworthy in this connexion that the term Dhamma (Sans. Dharma) owes its origin to the Sanskrit—√Dhṛ implying to uphold and thereby Dharma means that which upholds (in order). So, in Aśoka's case too, the expression Dhamma should be explained as 'Rājadharma'[1] (as referred to in the Mahābhārata and the Dharmaśāstras). Aśoka's inscriptions wherein 'Dhamma' has been dwelt upon at length ipso-facto attest to this assertion. It is not any sectarian dogma but the moral law irrespective of caste or creed, the essence (sāra) of all the religions suited for all times and climes. In fact, it constitutes a sum total of those principles upon which Aśokan statecraft was to work. And in this sense Aśoka's 'Dhamma' may be safely styled as the constitution of Aśokan Polity.

1. एसा हि विधि या इयं धंमेन पालना धंमेन विधाने धंमेन सुखियना धंमेन गोती' ति, P. E. I.

Some of the salient features of this constitution may be summarised thus[2] :—

(i) Few sins, (ii) many virtuous deeds, (iii) compassion, (iv) truthfulness, (v) purity (of body and mind), (vi) liberality, (vii) non-injury to living beings, (viii) obedience to parents, teachers, elders and senior ones, (ix) seemly behaviour towards ascetics, Brāhmaṇas, Śramaṇas, relatives, servants and slaves, (x) saintliness, (xi) moderation in spending and saving, (xii) self-control, (xiii) gratitude, (xiv) firm devotion, (xv) self-examination etc.

It will not be out of place to mention here that the evolution of all these lofty ideas of Aśokan Government owe their origin to the battlefield of Kaliṅga that the typical Mauryan monarch fought during the 8th year of the consecration.[3] R E. XIII informs us how the huge carnage, deportation, maiming and above all, the complete annihilation of established social order of Kaliṅgas filled his heart with utmost remorse. It was from the bloody battle of Kaliṅga that the lotus of piety sprang, that marked the future career of this monarch and turned the course of Indian history. He concluded that the chief conquest was that of right and not of might and that the real glory lay in winning over heart and soul and not the body (territory) For, war breeds morbidity and callousness among the victor and the vanquished and thereby an incessant chain of misery, death, destruction and extinction of human values invariably follows. He therewithal declared that the drums would no longer be sounded for war, but, for the cause of piety. Thus, he appears before us as the first monarch in the history of mankind to have denounced war inspite of wielding an extensive army and vast resources.

Apropos to this ideal he based his government on the principle of well-being of all the creatures (सर्वभूतहिते रता:). Separate Kaliṅga R, E. I bespeaks of his paternal care for his subjects. He declares that "all men are my children, and just as I desire for my children that they may, enjoy every kind of prosperity and happiness both here, and hereafter (in the next

---

2. कियं चु धंमे ति ? अपासिनवे, बहुकयाने, दया, दाने सचे, सोचये, P. E. II. साधु मातरि च पितरि च सुस्रूसा, मित्रसंस्तुतञातीनं बम्हण समणानं साधु दानं, प्राणानं साधु गुनारंभो, अपव्ययता अपभाण्डता साधु, R. E. III.

3. सो अस्ति अनुसोचन बिजिनिति कलिंगनि । अविजितं हि विजिनमनो यो तत्र वधं च मरणं च अपवहो च जनस तं बढ़ं वेदनीयमतं गुरुमतं च देवनं प्रियस ।""इछति हि देवनं प्रियो सव्रभूतनं अछति संयमं, समचरियं रभसिये । अयि च मुखमुत विजये देवनं प्रियस यो ध्रमविजयो । R. E. XIII.

world) so, I desire for all men.[4]" He wants the newly subdued Kaliṅgas to grasp the truth that the king is to us a father, "he loves us even as he loves himself, we are to the king even as his children." In his P. E. VI. he further adds that "just as a man feels confident after entrusting his children to the care of a skilful nurse, so have I entrusted the Rajukas with the task of nourishing and promoting the happiness and welfare of my people."[5]

To him, Public service was a debt. We gather from R. E. VI. that he gave himself to people's business at all hours and places. He says "A long period has elapsed during which in the past administrative business or information was not attended to at all hours. So, by me the arrangement has been made that at all times, whether I am eating, or in the harem, or in the bed-room, or in the ranches, or in the cow-pen or in the pleasure groves, everywhere the reporting officials should make known to me the peoples' affiairs. I never feel satisfied in my exertion and despatch of business...for nothing is more essential than the welfare of the people... And, whatsoever efforts I make they are made in order that I may obtain release from my debt to fellow human beings.[6] He resorted to an exten-s sive touring of his vast empire not for the sake of sport or pleasure a did his predecessors, but for seeing in person the working of the affairs of the state and the weal of people[7] (R. E. VIII.). "A king with these ideas of his position and responsibility is practically more a representative

---

4. सबे मुनिसे पजाममा । अथा पजाये इछामि हकं किति सबेन हितसुखेन हिदलोकिक पाललोकिकेन यूजेवू ति, तथा···मुनिसेसु पि इछामि हकं। S. K. R. E. I.

5. अथा हि पजं वियताये धातिये निसिजितु अस्वथे येति वियत धाति चघति मे पजं सुखं पलिहटवे हेवं ममा लजूका कटा जानपदस हितसुखाये । P. E. IV.

6. अतिक्रातं अंतरं न भूतप्रूव सवं कालं अथकंमे व पटिवेदना वा । त मया एवं कतं । सवे काले भुंजमानस मे ओरोधनम्हि, गभागारम्हि, वचम्हि व विनीतम्हि च, उयानेसु च सवत्र पटिवेदका स्टिता अथे मे जनस पटिवेदेथ इति । सर्वत्र च जनस अथे करोमि ।····नास्ति हि मे तोसो उस्टानम्हि अथसंतीरणाय वा कतव्यमते हि मे सर्वलोकहितं ।···नास्ति हि कंमतरं सर्वलोकहित्पा । य च किंचि पराक्रमामि अहं भूतानं आनंणं गछेयं । इध च नानि सुखापयामि परत्रा च स्वगं आराधयंतु त । R. E. VI.

7. ···जानपदस च जनस दस्सनं धंमानुसस्टी च धंमपरिपुछा च तदोपया। R. E. VIII.

of his people than the so-called representative assembly in a regular democracy'' of present times.[8]

He clearly visualised that there could be no nation without a true national feeling. and there could be no national feeling without a national character, and there could be no national character, without espousing a common cause of humanity, such as, elevation of human-nature or the education of men to certain excellences of character (P. E. VII.).[9] And as such, he instituted a special class of officials known as *Dharma Mahāmātras* which no longer existed before. They were to educate people in the rules of morality, redress their grievances, supervise Jail manuals, grant certain reliefs to the prisoners in deserving cases, check the abuse of Judicial procedures and so on[10] (R. E. V). The sphere of activity of these officials embraced not only the common folk but also the royal harem, and the territories of frontier kings such as Yona, Gāndhāra, Kamboja,, Rāstrika, Pitanika etc. He took special note of female, backward, and tribal population nd appointed special officers for their welfare viz.–Ithijhakha Mahāmātās'[11] 'Vracabhūmika Mahāmātās', and 'Anta Mahāmātās'. Besides, to insure smooth functioning of these measures and

8. Mookerji, R. K. Aśoka p. 48 Raj Kamal Pubications Ltd. 1955.

9. से किनसु जने अनलुपाया धंमबढ़िया बढ़ेया ति। किनसु कानि अभ्युंनामयेहं धंम बढ़िया ति। एतं देवानं पिये पियदसि लाजा हेवं आहा धंम सावनानि सावापयामि धंमानुसथिनि अनुसासामि। एतं जने सुतु अनुपटीपजीसति अभ्युंनमिसति धंम बढ़िया च बाढं बढ़िसति। P. E. VII.

10. से अतिकंतं अंतलं नो हुतपुलुवा धंममहामाता नामा। तदेसवसाभिसितेन मया धंममहामाता कटा। ते सव पासंडेसु वियापटा धंमाधिथानाये चा धंम बढ़िया हितसुखाये वा धंमयुतसा योन कंबोज गंधालानं ए वा पि अंने अपलंता। भटमयेसु, बंभनिभेसु, अनथेसु, बुधेसु हितसुखाये धंमयुताये अपलिबोधाये वियापटा ते। बंधनवधसा पटिविधानाये अपलिबोधाये मोखाये चा इयं अनुबधा पजा व ति वा कटाभिकाले ति वा महालके ति वा वियापटा ते। R. E. V.

11. एवं हि देवानं पियस इछा किति सव पासंडा बहुस्रुता च असु, कलाणागमा च असु। ये च तत्र तत प्रसंना तेहि वतव्वं –देवानं पियो नो तथा दानं व पूजां व मंञते यथा किति सारवढ़ी अस सवं पासंडानं। बहुका च एताय अथा व्यापता धंममहामाता च इथीझख महामाता च वचभूमिका च अञे च निकाया। R. E. XII.

redress public-grievances he arranged quinquennial and triennial tours of officials respectively from the central and the provincial headquarters.[12]

Public Utility services received a great impetus. These comprised the construction of roads, planting of shade trees, fruit groves, digging of wells, excavation of tanks, establishment of alms-houses, hospitals both for men and animals, transplanting of medicinal herbs and so on. These services were extended even to the territories of frontier and friendly foreign allies.[13]

Aśoka disapproved of convivial gatherings[14] that comprised of hunting, feasting, drinking, and merry-making. He thought of them as the breeding grounds of self-arrogance and ill-will, which in the ultimate analysis disparaged the mental as well as moral faculties of community. Instead, he pleaded for gatherings of piety.

He laid emphasis on the observances of Non-Violence—in all its manifestations—i. e. either by mind, word or action, to the possible extent. To begin with, he set his personal example by restricting large scale slaughter of animals for the royal dishes and limiting it to only two peacocks and one antelope for the time being with the assurance that that too would be given up later on.[15] He gives an exhaustive list of creatures—including small insects whose killings were to be abandoned. He asserts that those animals which were not eaten and whose skin and bone were not useful otherwise, should not be slain. Besides, he also pleads for the pre-

---

12. एताये च अठाये हकं महामातं पंचसु पंचसु वसेसु निखामयिसामि ए अखखसे अचंडे सखिनालंभे होसति। एतं अथं जानतु तथा कलंति अथ मम अनुसथी'ति। उजेनिते पि चु कुमाले एताये व अठाये निखामयिसति हेदिसमेव वगं नो च अतिकामयिसति तिनि वसानि। हेमेव तखसिलाते पि S. K. R. E. I.

13. सवंत विजितम्हि देवानं प्रियस पियदसिनो राञो एवमपि प्रचंतेसु यथा चोडा, पाडा, सतियपुतो, केललपुतो आ तंबपंणी अंतियको योनराजा ये वा पि तस अंतियकस सामीपं राजानो सर्वत्र देवानं प्रियस प्रियदसिनो राञो द्वे चिकीछ कता मनुसचिकीछा च पसुचिकीछा च। ओसुढानि च यानि मनुसोपगानि च पसोपगानि च यत यत नास्ति सर्वत्रा हारापितानि च रोपापितानि च मूलानि च फलानि च यत यत नास्ति सर्वत हारापितानि च रोपापितानि च। पंथेसु कूपा च खानापिता, व्रछा च रोपापिता परिभोगाय पसुमनुसानं। R. E. II.

14. न च समाजो कतव्यो। बहुकं हि दोसं समाजम्हि पसति देवानंप्रियो प्रियदसी राजा R.E.I.

15. R. E. I.

servation of Botanical kingdom.[16] So much of stress on these principles leads us to infer that probably the far-sighted emperor was conscious of preventing environmental pollution so as to maintain ecological balance. This inference is attested to some extent by the perfection and excellence achieved in the fields of art, architecture and engineering, under Aśoka.

Liberty, Equality, and Fraternity—the much coveted 'trinity' of modern democracies, find their fullest expression under Aśokan state-craft.

Though himself an ardent Buddhist, (Bhābru R. E; Rummindei P. E) he kept state above and independent of his personal faith; and pioneered the cause of exemplary secularism in his administrative affairs. He granted full religious freedom to all his subjects and cherished that all religious sects should flourish to their best. He saw good in all religious systems and advised their respective followers to be well-informed by practising mutual exchange of thoughts. He welcomed healthy criticism, but strongly condemned irrational and unbridled indulgence on this count. He cautioned that whoever out of affection and zeal for his own faith praised his own and deprecated another's faith, by so doing the person concerned not only injured another's faith but also badly disparaged his own. So, he argued for a concord which in his opinion was wholesome and soliciting.[17]

He granted liberal charities to ascetics of all denominations and always held Brāhmaṇas and Śramaṇas in a very high esteem. Obviously, these people were accredited teachers who rendered their services in educating masses in their respective ways. Their services were recognized by the state and grants to them may be compared with grants awarded by the state in present times to institutions engaged in educational and cultural uplift of society.

Barābara cave inscriptions,[18] which record his donations to Ājivaka-monks, is a glaring example of his religious tolerance and secularism. He

---

16. मे इमानि पि जातानि अवधियानि कटानि''''सबे चतुपदे ये पटिभोगं नो एति न च खादियति।'' दवे अनुठाये व विहिसाये व नो क्षापयितविये। P. E. V.

17. देवानंपिये पियदसि राजा सव पासंडानि च पवजतानि च घरस्तानि च पूजयति दानेन च विविधाय च पूजाय पूजयति ने। न तु तथा दाने व पूजा व देवानंपियो मंञते यथा किति सारवढी अस सव पासंडानं।''''यो हि कोचि आत्पपासंडं पूजयति परपासंडं वा गरहति सवं आत्पपासंड भतिया किति आत्पपासंडं दीपयेम इति सो च पुन तथ करातो आत्पपासंडं बाढतरं उपहनाति। समवायो एव साधु। R. E. XII.

18. Barābar Cave Inscriptions I & II.

did not even tolerate any amount of lapse on the part of his co-religionists. Schism Pillar Edicts inform us how severely did he take the schismatic monks to task, and warned them with disrobing and expelling out from Sangha, with utter disgrace.[19]

Aśoka's application of the principle of 'Equality' is best manifest in the S. K. R. E. I.[20], where he asserts that 'All men are my children'. By implication, this proclamation goes to suggest that Aśokan government did not allow any distinction between man and man and stood for affording 'equality before law' and 'equal protection of the laws to all its citizens irrespective of caste, creed or sex'. Probably, it was this necessity that forced him to launch upon a reform in the existing Mauryan Judicial set-up, which was based on caste and class distinction. He enjoined upon his Judicial officers to see that there should be perfect uniformity of Judicial procedure and award of punishment (P. E. IV);[21] an ideal quite foreign to Indian Judicial system uptill now.

His judicial reforms comprised of liberalisation of the severity of Penal laws testified by Megasthenes and Kauṭilya) and granting of severa reliefs to the accused and convicts.

R. E. V. informs us that he enjoined upon *Dharma Mahāmātas* while exercising their Judicial functions to provide reliefs to the prisoners by entertaining their appeals (for revision of sentence—bandhana badhasā paṭividhānāye) or by redressing their impediments (hardships in prison life—apalibodhāye) or by setting them at large (mokhāye) in deserving cases, viz :—

(i) if the accused was very old and infirm (mahālake)

(ii) if the accused while committing the offence was devoid of his power of reasoning whether by insanity, intoxication, abetment, or coercion (Kaṭābhikāle)

(iii) if the accused was quick with child or a breast-feeding mother (iyaṁ anubadhā pajā va ti vā)

To the condemned convicts, he granted three days' respite during which their relatives (if any) could apply for convicts' life (jivitāye tanaṁ—revision

19. ए चुं खो भिखू वा भिखुनि वा संघं भाखति से ओदातानि दुसानि संनंधापयिया आनावाससि अणवासयिये ।' Sāranāth P. E.

20. Op. cit.

21. इछितविये हि एसा किति वियोहाल समता च सिय दंड समता चा। P. E. IV.
cf. Art. 14, Constitution of India.

of sentence or mercy appeal), otherwise, they could endeavour at their own for the betterment in the next world by making liberal gifts, observing fasts and the like (P. E. IV).[22]

From P. E. IV. we learn that during 26th year of his consecration he resorted to another bold measure, whereby the independence of Judiciary was virtually proclaimed. He, now, invested Rājukas with the over-all charge of law and justice, including powers of hearing appeals, in order that they might discharge their duties freely and frankly.[23]

Aśoka's faithfulness to the principle of 'fraternity' is evident in his extending Public welfare activities to the kingdoms of his frontier as well as foreign allies. This spirit was further strengthened by the despatch o' cultural and religious missions, which Aśoka termed as 'Dharma-Vijaya' (R. Es. II, XIII).

Thus, the great noble emperor, who in the plenty of power and prosperity held himself—the servant of people—justified his personal name, as also epithets. He was Aśoka, in the sense that he wiped out tears of fallen ones, he was 'Priyadarśi', for he sought the good of all beings, and was 'Devānāmpriya' (Beloved of the Gods) since, he endeared himself to gods by his meritorious deeds.[24]

To-day, the message of Aśoka stands out more relevant than it was centuries ago, in his times With ever increasing 'armament-race' with 'languishing moral values' and 'incessant war psychosis' humanity is always at stake. Every now and then we hear of 'Disarmament summits' and 'Strategic-Arms-Limitation-Talks'—but all in vain. It is now high time to embibe Aśoka's message into practice, which, we are sure, would save humanity from devastations looming large.

---

22. अव इते पि च मे आवुति बंधनबधानं मुनिसानं तीलितदंडानं पतबधान तिनि दिवसानि मे योते दिने । नातिका व कानि निझपयिसंति जीविताये तानं । नासंतं वा निझपयिता दानं दाहंति पालतिकं उपवासं वा कछंति । इछा हि मे हेवं निलुधसि पि कालसि पालनं आलाधयेवूति । P. E. IV.
23. तेसं ये अभिहाले वा दंडे वा अतपतिये मे कटे किंति लजूका अस्वथ अभीत कंमानि पवतयेवू जनस जानपदसा हितसुखं उपदहेवू अनुगहिनेवु चा । P. E. IV.
24. इमिना चु कालेन अमिसा समाना मुनिसा मिसा देवेहि । M. R. E., Brahmagiri.

CONTRIBUTIONS OF SOME JAIN ĀCĀRYAS TO COMBINATORICS

DR. PARMANAND SINGH

I

ĀCĀRYA JAYADEVA'S TREATMENT OF PERMUTATIONS AND COMBINATIONS

Ācārya Jayadeva and His Time

Ācārya Jayadeva is a well known writer on Sanskrit prosody.

He has been mentioned[1] or quoted by Svayambhū (prior to 1000 A. D.), Nāgavarman (the author of Chandombudhi (990 A. D.), Abhinavagupta (c. 1000, in his commentary on Bharata's Nāṭya Śāstra), Namisādhu (c. 1068, the author of a commentary on Rudraṭa's Kāvyālaṅkāra).

Probably he is the author mentioned[2] twice by Halāyudha (late 10th century), a commentator of Piṅgala. Again probably he is the author whose definitions have been quoted[3] by Bhaṭṭotpala (c. 966, in his commentary on Varāhamihira's Bṛhatsaṁhitā). He may even have been known to Varāhamihira (but this is not certain).

Again, he is mentioned[4] or quoted by Jayakīrti (c. 1000), Gopāla (prior to 1135 A. D, in his commentary on Virahāṅka's Vṛttajātisamuccaya), Trivikrama (c. 1164, in his commentary on Kedāra's Vṛttaratnākara), Hemacandra (c. 1150, in his commentary on his own Chandonuśāsana) and Sulhaṇa (c. 1189 in his commentary on Kedāra's Vṛttaratnākara).

Later on also he is mentioned[5] or quoted by the unknown Jain author of Kavidarpaṇa and Rāmcandra Vibudha (16th century) and N. Bhaṭṭa (c. 1545) in their commetaries on Kedāra's Vṛttaratnākara.

From all these references and quotations it is clear that Jayadeva lived[6] sometimes before 900 A. D. and perhaps even before 600 A. D.

1. Velankar, H. D. (Ed.): Jayadāman [including Jayadevachandaḥ (=Jd.), Jayakīrtikṛtam Chandonuśāsanam (=Jk.) and others], Haritosh Samiti, Bombay; Introd, p. 31-32.
2. Ref. 1, p. 31. Halāyudha refers him as a 'Śvetapaṭa'. Sulhaṇa clearly indicates 'Śvetapaṭa' as Ācārya Jayadeva.

3-5. Ref 1, p. 31-33.

6. Ref. 1, Introd., p. 34-35. Velankar, H. D., determines the period of composition of the work on the basis of metres considered in the work and other grounds, as well.

Ācārya Jayadeva : A Jain Author ?

There is[7] a covert reference to Vardhamāna Jina in the *maṅgala* stanza of Jayadeva's work. According to one tradition, here, the word Vardhamāna is regarded as a proper name. The fact is[8] also evident from the last alternative explanation of the words Gāyatra and Vardhamāna given by Jayadeva's commentator, Harṣata. This also raises doubts regarding Harṣata's knowledge of the religious profession of Ācārya Jayadeva. At least, he is not explicit about it.

He is pointedly called a Śvetapaṭa, probably in a deriding tone, by Halāyudha and Sulhaṇa, the Hindu authorities on metrical sciences.

Svayambhū, Jayakīrti, Namisādhu and the author of Kavidarpaṇa, all Jain authors, are[9] evidently anxious to give him an equal importance with Piṅgala. All these facts show that he was very likely a Jain author.

Sanskrit Prosody

The word *mātrā* in Sanskrit signifies 'measure'. The basic units in Sanskrit prosody are letters having a single *mātrā* and those having two *mātrās*. Here, the measures are in respect of sound values of the letters (or time taken in uttering the letters, so to say). For consistency, throughout the paper, the word 'syllable' has been used in the sense of *mātrā* of Sanskrit prosody.

In Sanskrit prosody, a monosyllabic letter is denoted by 1 and a disyllabic, by S and their role in metric is the same as that of 1 and 2 in combinatorics.

Sanskrit Metres

Metres in Sanskrit mainly fall under three categories viz., *varṇa vṛttas*, *mātrā vṛttas* and others (such as the *āryā*, the *vaitālīya* etc.).

Varṇa Vṛttas and Their Expansion

Varṇa Vṛttas are metres where the number of letters remains constant and the number of syllables is arbitrary.

Ācārya Jayadeva's rule for the expansion of such metres may be given as below.

---

7. Jd., i, 1 ff. the text is,
   गायत्रं छन्दसां पूर्वं वर्धमानाक्षरं परम् ।
   वाङ्मण्डनकरं नौमि चित्रवृत्तप्रसिद्धये ॥
8. Jd., i, 1 ff. (p. 2).
9. Ref. 1, p. 32. Jayakīrti tries to defend him against his criticism by Halāyudha.

"In all the metres, keep all disyllabic letters in the first (expansion). Keep a monosyllyabic letter below the first (available) disyllabic letter (and) write the remaining letters (on the right of the replaced letter) as they are and complete (the metre) by disyllabic letters (on the left of the replaced letter). Follow the process repeatedly till all the letters become monosyllabic."[10]

Variations of the metres having 1, 2 and 3 letters are as given below.

1 letter	2 letters	3 letters
S	SS	SSS
I	IS	ISS
	SI	SIS
	II	IIS
		SSI
		ISI
		SII
		III

Variations of the metre having 4 letters and arranged serially, are as given below.

(1) SSSS	(5) SSIS	(9) SSSI	(13) SSII
(2) ISSS	(6) ISIS	(10) ISSI	(14) ISII
(3) SISS	(7) SIIS	(11) SISI	(15) SIII
(4) IISS	(8) IIIS	(12) IISI	(16) IIII

Rule for Naṣṭa-bheda

Indian authorities on metrical sciences have treated two types of construction problems of combinatorics in metric. These are the *naṣṭa* analysis and the *uddiṣṭa* analysis. Aim of the former is to find the unknown (*naṣṭa*) structure of a particular variation of a given metre, the serial number of this variation amidst all variations of the metre being given.

Ācārya Jayadeva's rule for finding the *naṣṭa* may be translated as given below.

"If the serial number be an even one, it is halved and a monosyllabic letter is obtained. If it is an odd one, unity is added to it and then (the result is) halved and a disyllabic letter is obtained. The process is continued till (such number of letters as are equal to) the number of letters in the metre, are obtained."[11]

Let us find the 11th variation of the metre having 4 letters. Since 11 is odd so 1 is added to it and the sum is halved. Thus, 6 is obtained

10. Jd., viii, 2-3.
11. Jd., viii, 4-5.

and (for 11 being odd) S is written. Now, since 6 is even, it is halved; 3 is obtained and (for 6 being even) I is written. Again, 3 being odd, 1 is added to it and the sum is halved. Thus, 2 is obtained and (for 3 being odd) S is written. Now, since 2 is even, it is halved; 1 is obtained and (for 2 being even) I is written. Since the metre has 4 letters and 4 letters have already been obtained, the process is stopped at this stage and the letters, above obtained and written in order, i. e., SISI, in this case, give the desired 11th variation of the metre.

Rule for Uddiṣṭāṅka.

The *uddiṣṭa* analysis is the process of knowing the position (or the serial number, so to say) of a given variation (*vṛtta*) amidst all variations of the metre.

Ācāraya Jayadeva's rule for the same may be translated as given below.

"Unity, each time doubled, (i.e., 1, 2, 4, 8,...) is written over the letters of the given variation, in order. Sum of numbers above monosyllabic letters, added to unity, give the serial number of the given variation".[12]

Let us find the serial number of the variation SISI amidst all variations of the metre having 4 letters. Numbers 1, 2, 4 and 8 are written over the given variation, in order, thus : $\overset{1}{S}\,\overset{2}{I}\,\overset{4}{S}\,\overset{8}{I}$. Unity is added to the sum of numbers above monosyllabic letters. Thus, we obtain, $(2+8)+1=11$. So, 11 is the serial number of the given variation amidst all variations of the metre havive 4 letters.

Rule for Saṅkhyā.

Ācārya Jayadeva also considers an enumerative problem of combinatorics in metric viz., *saṅkhyā* analysis. *Saṅkhyā* analysis is the knowledge of the process of finding the number of variations of a metre without going through the expansion of the metre.

Ācārya Jayadeva's rule for fiinding the number of variations of a given metre may be translated as given below.

"Sum of (all) the numbers (written above the letters) in finding the *uddiṣṭāṅka*, added to unity, gives the number of variations of the metre".[13]

Thus, the number of variations of a metre having n letters = $(1+2+4+\ldots+2^{n-1})+1$.

---

12. Jd., viii, 6-7.
13. Jd., viii, 11 (b). The text is,
उद्दिष्टविधानाङ्कैः सैकैर्मिश्रै भवन्त्यथवा ॥ ॥

Expansion of Varṇa Vṛttas and the Binomial Expansion.

Let a denote a monosyllabic letters and b, a disyllabic one. All the variations of a metre having 1 letter are b and a; the variations of those having 2 letters are bb, ab, ba and aa (i.e., ${}^2C_0b^2$, ${}^2C_1ab$ and ${}^2C_2a^2$) and the variations of those having 3 letters are bbb, abb, bab, aab, bba, aba, baa and aaa (i.e., ${}^3C_0b^3$, ${}^3C_1b^2a$, ${}^3C_2ba^2$ and ${}^3C_3a^3$) and so on. The result for a metre having n letters can be written as ${}^nC_0b^n$, ${}^nC_1b^{n-1}a$, ${}^nC_2b^{n-2}a^2$,..., ${}^nC_rb^{n-r}a^r$,..., ${}^nC_nb^n$, which is the binomial expansion of $(b+a)^n$.

Knowledge of certain properties associated with the above expansion such as the expansion itself, the total number of variations of the metre and the number of variations of a metre having a definite number of monosyllabic (or disyllabic) letters etc. were essential for the development of metric. The process for finding the above mentioned last property of an expansion has been named *lagakriyā*, *galakriyā* and *laghukriyā* in metric. By this process the binomial coeefficients and their relation with the terms of the expansion are obtained. Different rules for the formation of the binomial coefficients, arranged in their proper sequence, i.e., the (so called) Pascal's triangle, have been given by various writers. Thus, Varāhamihira has given rule for the formation of the *loṣṭa prastāra*, Punāgacandra, that for the *khaṇḍa-meru* and Halāyudha, that for the *meru prastāra*. Ācārya Jayadeva has also given a rule for the formation of such a figure of number which is known as the *sūcī prastāra* in Sanskrit metric.

Sūcī Prastāra.

Ācārya Jayadeva's rule for the formation of the *sūcī prastāra* may be translated as given below.

"Keeping unity (at places) one more than the number of letters in the metre, vertically (one above the other and starting from the lowest), the 1st is added to the 2nd, the 2nd to the 3rd (and) after that, that to the 4th till the penultimate. (The process) is repeated again and again by leaving the addition to the penultimate (and) to that which becomes lower to it (in successive stages), in order."[14]

---

14. Jd., viii. 8-10 (a). The text is,

वृत्ताक्षराणि यावन्त्येकेनाधिकतराणि तावन्ति ।
ऊर्ध्वंक्रमेण रूपाण्यादौ विन्यस्य तेषां तु ॥८॥
आद्यं क्षिपेद्द्वितीये द्वे च तृतीयेऽथ तान्यपि चतुर्थे ।
एवं यावदुपान्त्यं कुर्यात्त्वेवं हि भूयोऽपि ॥९॥
यदधो भवन्त्युपान्त्यात्तत्प्रभृति पुनः क्रमान्निवर्तन्ते ।

That is, when the number of letters = 6, the *sūcī prastāra* may be obtained as follows.

step 1	step 2	step 3	step 4	step 5	step 6 (final)
1	*1*	1	1	1	1
1	$\overline{6}$	6	6	6	6
1	5	$\overline{15}$	*15*	15	15
1	4	10	$\overline{20}$	*20*	20
1	3	6	10	$\overline{15}$	*15*
1	2	3	5	5	$\overline{6}$
1	1	1	1	1	1

Thus the *sūcī prastāra* is 1, 6, 15, 20, 15, 6, 1.

Relation between the binomial coefficients and the terms of a binomial expansions.

Acārya Jayadeva's rule, giving the relation between the binomial coefficients and the terms of a binomial expansion, is as given below.

> "Starting form the 1st the numbers (in the *sūcī prastāra*) are the numbers of variations of the metre havirg 0, 1, 2, 3,......(and) all, monosyllabic letters, in order."[15]

Thus, according to the rule, if a metre has n letters, the number oj variations of the metre having r monosyllabic letters (i. e., of the term $b^{n-r}a^r$) is ${}^nC_r$.

Alternative Rule for saṅkhyā.

Ācārya Jayadeva's alternative rule for finding the total number of variations of a metre is based on a property of binomial coefficients. According to this rule, "the sum of these (numbers of *sūcī prastāra*) is the number of variationc of the metre."[16]

Thus, in symbols, the numbers of variations of a metre having n

$$\text{letters} = \sum_{r=0}^{n} {}^nC_r$$

By the former rule, the number of variations of the metre

$$= (1+2+4+\ldots+2^{n-1}) + 1$$
$$= 2^n.$$

Therefore, $\sum_{r=0}^{n} {}^nC_r = 2^n$, and thus the rule gives another property of the binomial coefficients.

---

15. Jd. viii, 10 (b). The text is,
    एकद्वित्रिलघ्नूनि प्रथमाद् गुरुणो भवन्त्येव ॥१०॥
16. Jd., viii, 11 (b). The text is,
    एष्वेव पिण्डितेषु च संख्या प्रस्तार विरचिता भवति ।

II

THE AUTHOR OF RATNA MAÑJUṢĀ, AND THE BINOMIAL EXPANSION

Ratna Mañjūṣā

Ratna Mañjūṣa is a well-known work on Sanskrit prosody. The name and personal history of its author are wholly unknown to us. Just like Piṅgala's Chandaḥ Sūtra, the work consists[1] of *sūtras* and contains 8 chapters. The treatment of the subject also shows great similarity with and influence of Piṅgala's work.

The Author

The commentator has referred to the author on three or four occasions, but in no place does he mention his name or his religious profession. In all probability, the commentator of the work was a Jain writer. Moreover, some of the metres defined in them are known only to Ācārya Hemacandra and not to Piṅgala and Kedāra. These facts make it almost certain that the author of the work was very likely a Jain writer.

The Commentator

The name of the commentator of the work is also unknown. However, from the introductory stanza, it is[2] clear that he was also a Jain writer.

Time of Composition of the work and its Commentary

The Ratna Mañjūṣā

Velankara, H. D., has given two lists of old and important treatises of Sanskrit metres arranged in an approximately chronological order. In both these lists, the Ratna Mañjūṣa has been placed earlier than Svayambhūchandas of Svayambhū and Vṛttaratnākara of Kedāra. Under the circumstances the time of composition of the work may be assigned a date near about 800 A. D.

---

1. Velankar, H. D. : Sabhāṣya Ratna Mañjūṣā (= Rm.), Bhārtīya Jñānapitha, Varanasi, 1944.
2. Ref. p. 1. The text is,

यो भूतभव्यभवदर्थयथार्थवेदी
देवासुरेन्द्रमुकुटार्चितपादपद्मः ।
विद्यानदीप्रभवपर्वत एक एव तं
क्षीणकल्मषगणं प्रणमामि वीरम् ॥

The Commentary

Most of the illustrations seem to have been composed by the commentator himself. Nearly half of the illustrations (40 out of 85) contain the name of the metre artificially introduced by way of *mudrā*. This gives a pretty clear indication that these illustrations were composed for the occasion itself.

Sanskrit Prosody

We have seen that the word *mātrā* in Sanskrit signifies 'measure'. The basic units in Sanskrit prosody are letters having a single *mātrā* and those having two *mātrās*, called *laghu* and *guru*, respectively. Here, the measures are in respect of sound value of the letters (or time taken in uttering the letters, so to say). For consistency, throughout, the word 'syllable' has been used in the sense of *mātrā* of Sanskrit prosody.

Also in Sanskrit prosody, a monosyllabic letter is denoted by I and a disyllabic, by S and their role in metric is the same as that of 1 and 2 in combinatorics.

Again, metres in Sanskrit poetry mainly fall under three categories viz, *varṇa vṛttas*, *mātrā vṛttas* and others (such as the *āryā*, the *vaitā līya* etc.).

Varṇa Vṛttas and their Expansion

We have seen that *varṇa vṛttas* are metres where the number of letters remains constant and the number of syllables is arbitray.

The author of Ratna Mañjūṣa gives[5] the following rules for the expansion of *varṇa vṛttas*.

First of all the author gives[6] rules for finding the number of variations of a metre of this kind. According to these rules the number of variations of a metre of this kind and having n letters is 2^n

According to the rules for expansion of such metres, starting from S, I is written below S, alternately, at such number of places which are equal to the number of variations of the metre. This gives the first letters of all variations of the metre.

Next, in the 2nd places of the variations, S is written in the first two variations and then I in the next two variations and then S, in the next two variations and so on.

3-4. Ref. 1, Introd., p. i.

5. Rm., viii, 10-11.

6. Rm., viii, 1-5.

Similarly, in the 3rd places of the variations, S is written in the first four variations and the I in the next four variations and then again S, in the next four variations and so on and so forth.

According to the rules, variations of the metre having 5 letters (along with their serial numbers) are as given below; those for 4 letters has already been given earlier.

(1)	SSSSS	(9)	SSSIS	(17)	SSSSI	(25)	SSSII
(2)	ISSSS	(10)	ISSIS	(18)	ISSSI	(26)	ISSII
(3)	SISSS	(11)	SISIS	(19)	SISSI	(27)	SISII
(4)	IISSS	(12)	IISIS	(20)	IISSI	(28)	IISII
(5)	SSISS	(13)	SSIIS	(21)	SSISI	(29)	SSIII
(6)	ISISS	(14)	ISIIS	(22)	ISISI	(90)	ISIII
(7)	SIISS	(15)	SIIIS	(23)	SIISI	(31)	SIIII
(8)	IIISS	(16)	IIIIS	(24)	IIISI	(32)	IIIII

As seen earlier from above, it is clear that if b stands for a disyllabic letter and a, for a monosyllabic one, the variations of the metre having one letter are b and a, those of the metre having two letters are bb, ab, ba and aa (i.e., ${}^2C_0b^2$, ${}^2C_1ab$ and ${}^2C_2a^2$) and those of the metre having three letters are bbb, abb, bab, aab, bba, aba, baa and aaa (i.e., ${}^3C_0b^3$, ${}^3C_1b^2a$, ${}^3C_2ba^2$ and ${}^3C_3a^3$) and so on. In general, the result, for a metre having n letters, s of the form,

${}^nC_0b^n$, ${}^nC_1b^{n-1}a$, ${}^nC_2b^{n-2}a^2$,...., ${}^nC_rb^{n-r}a^r$, ..., ${}^nC_na^n$, which is the binomial expansion for $(b+a)^n$.

We have also seen that knowledge of certain properties, associated with metres of different varieties were essential for the development of metric. These are,

(i) the *prastāra* i.e., the expansion of the metre, such as those of *varṇa vṛttas* as stated above;

(ii) the *lagakriyā* (also called *galakriyā* or *laghukriyā*) i e., the process for finding the number of variations of a metre having a definite number of monosyllabic (or disyllabic) letters and

(iii) other properties associated with its expansion.

Galakriyā

It has been observed that *galakriyā* is the process for knowing the number of variations containing a definite number (say,r) of monosyllabic letters (or n-r, of disyllabic letters) in the expansion of a *varṇa vṛtta* having n letters. Correspondingly, the process is the same as that for finding the number of terms of the form $b^{n-r}a^r$ in the expansion of $(b+a)^n$, Obviously, this gives ${}^nC_r$, r = 0, 1, 2,....,n.

It has also been observed that different rules for the formation of the binomial coefficients, arranged in their proper sequence i.e., the (so called) Pascal's triangle, have been given by various authorities on metrical sciences (and mathematicians).

The Sūcī Prastāra.

The Ratna Mañjūṣā contains two rules for the formation of the binomial coefficients. The first rule gives[7] a process for the formation of the sequence given earlier by Ācārya Jayadeva, a Jain authority on metrical sciences and others and is known as the *sūcī prastāra* in metric.

Alternative Rule.

The Ratna Mañjūṣā contains an alternative rule for the formation of the sequence of binomial coefficients. The rule may be translated as given below.

"Cells are formed in rows such that their number (in the first row) is one more than the number of letters in the metre. These (i.e., the numbers of cells in respective rows) are in an arithmetic series and also less by one (in successive) lower (rows).

Sum of numbers in two consecutive lower cells is written in the upper cell.

This is the process for the formation of the *khaṇḍa-meru* for a metre as brought to light by Punnāgacandra.[8]

The following figure (for $n=4$) illustrates the rule.

1	4	6	4	1
1	3	3	1	
1	2	1		
1	1			
1				

7. Rm., viii, 16.
8. Rm., viii, 11 (p. 39). The text is.
सैकामेकगणोज्ज्वलामभिमतच्छन्दोक्षरागारिकाम्
एकां श्रेणिमुपक्षिपन्नथ ततोऽप्येकैकहीनाश्च ताः
ऊर्ध्वं द्विव द्विव गृहाङ्कमेलनभवोऽङ्कः स्थानकेष्वालिखेत्
एकच्छन्दसि खण्डमेरुरमलः पुन्नागचन्द्रोदितः ॥

The Binomial Expansion.

The rule for the binomial expansion as contained in the Ratna Mañjūṣā and explained by its commentator may be stated as follows,

"After that, the numbers obtained are the numbers of variations of the metre having one monosyllabic letter, two monosyllabic letters etc. Keeping the numbers, separately, in order, the above (rule) should be stated in that order."[9]

Thus, according to the rule, ${}^nC_r$, $r = 0, 1, 2, \dots, n$ are the numbers of variations of the metre having r monosyllabic letters, $(r = 0, 1, 2, \dots, n)$, in order (or n-r disyllabic letters, $r = 0, 1, 2, \dots, n$, in order), Correspondingly, ${}^nC_r$ is the number of terms of the form $a^r b^{n-r}$ in the expansion of $(a+b)^n$ which is the binomial expansion of $(a+b)^n$.

Merukriyā

Merukriyā is an advancement over *lagakriyā* i. e., the binomial expansion. It is the process for finding the serial numbers of variations [each containing a definite number of monosyllabic (or disyllabic) letters] of a given metre amidst all variations of the metre. The Ratna Mañjūṣā contains a rule for such a *merukriyā* based on the *meru* different from the *meru* as given by Halāyudha and others.

Meru

Rule for the formation of the *meru* as contained in the Ratna Mañjūṣā may be stated[10] as given below.

9. Rm , viii, 17.
10. Rm., viii, 1-8 (p. 38-39). The text is,
    लगक्रियां सुधी: कुर्यात्तत्र येऽङ्का: स्थिता: क्रमात् ।
    तत्तदङ्कप्रसंख्यातान् कोष्ठांस्तेषां पुरो लिखेत् ॥1॥
    सर्वगुर्वन्तसविधकोष्ठे तत्रैकमालिखेत् ।
    तमेव द्विगुणीकृत्य तस्याधो द्वयङ्कमालिखेत् ॥2॥
    द्वयङ्कं च द्विगुणीकृत्य चतुरङ्कमथालिखेत् ।
    तत्रैकमपनीयोर्ध्वपङ्क्तौ त्र्यङ्कमुपक्षिपेत् ॥3॥
    त्र्यङ्कं च द्विगुणीकृत्य षडङ्कं तदध: क्षिपेत ।
    तत्रैकमपनीयोर्ध्वपङ्क्तौ पंच लिखेत्तत: ॥4॥
    The author continues,
    चतुरङ्कद्विगुणनात् अष्टौ च तदध: क्षिपेत् ।
    तत्रैकापनयात् सप्ताप्यूर्ध्वपङ्क्तौ निवेशयेत् ॥5॥
    एवं द्विगुणितान् पंचादिकानन्तानध: क्षिपेत् ।
    तानेवैकोनकानूर्ध्वपङ्क्तौ कुर्वन्नमुं विधिम् ॥6॥

Numbers of the *lagakriyā* are written, one below the other, in order. (For 4 letters in the metre, see the first column of the figure 1 given below).

Rows of cells are formed in front of these numbers. The number of cells in a row is equal to the number in front of which the row has been formed.

Unity is written in the topmost cell. Its double i. e., 2 is written below the cell containing unity. Again by doubling 2, 4 is obtained which is written below the cell containing 2. Also, unity is subtracted from 4. Thus, 3 is obtained which is written above the cell containing 4.

A number obtained after doubling in written below (the number which has been doubled) and that obtained after subtracting unity is written above (the number from which unity has been subtracted). The process, continued in order till the number equal to the sum of numbers of the *lagakriyā* (i. e., upto 2^n, for a metre having n letters) gives the *meru* for that metre. The figure gives the serial numbers of variations of the metre having 1 etc. monosyllable letters amidst all variations of the metres.

Two illustrations of the rule are contained in the Ratna Mañjūṣā, one for a metre having 4 letters and the other for that having 5 letters.

Fig. 1

लगक्रियाङ्कसंदोहसंख्या संपूर्णतो विधिम् ।
कुर्वीत तावदङ्क श्च कोष्ठाः सर्वे स्युरङ्किताः ॥7॥
प्रस्तारो मेरुनामायमत्रच्छन्दोद्भवं भवेत् ।
एकलध्वाविवृत्तानाम् उत्पत्तिस्थाननिर्णयः ॥8॥

1	1									
5	2	3	5	9	17					
10	4	6	7	10	11	13	18	19	21	25
10	8	12	14	15	20	22	23	26	27	29
5	16	24	28	30	31					
1	32									

Fig. 2

Numbers in the first columns of the figures are numbers of the *lagakriyā*, i. e., ${}^nC_r$ for $n=4$, $r=0,1, \cdots, 4$ (Fig. 1) and $n=5$, $r=0, 1, \cdots, 5$ (Fig.2).

Merukriya

The rule for the *merukriyā* contained in the Ratna Mañjūṣā may be stated[11] as given below.

Starting from above, numbers in a row give the serial numbers of variations of the metre having 0, 1, 2, ... monosyllabic letters, in order.

In the above figures, starting from above, numbers in the 1st, 2nd, 3rd, 4th and 5th etc. rows are the serial numbers of variations of the metre containing 0, 1, 2, 3 and 4 etc. monosyllabic letters, in order, a midst all variations of the metre having 4 or 5 letters, as the case may be. The expansions of such metres have been given earlier.

---

11. Rm., viii, 9 (p. 39). The author writes in short,

एकद्वयादिलगक्रियाङ्कसमसंख्यानेषु कोष्ठान्तरे-
ष्वेकादीन् द्विगुणानधो विरचयेत्तांश्चोर्ध्वमेकोनकान् ।
इत्यन्तावधि मेरुरेष महितः स्यादग्रमानाल्लघः
छन्दस्येकलगादिवृत्तजननस्थानं त्विह ज्ञायते ॥९॥

The author repeats,

एकद्वयादिलगक्रियाप्तगणनामानप्रमाणालयैः
मेरुक्ष्माधरवद्विरच्य खाटिकोत्कीर्णैरथाद्यालये ।
वृत्तं न्यस्य तदादिमं द्विगुणयंस्तस्याप्यधः स्थापयेत् ।
एकोनेन तदोपरि प्रतिलिखेदेवं हि मेरुक्रिया ॥१०॥

Further Advancement

Permutation of Digits in which the number of digits in a permutation is constant and any digit may be repeated any number of times.

As we have seen earlier, correspondingly, the expansion of *varṇa vṛttas* is the permutations of the digits 1 and 2 in which the number of digits in a particular permutation is constant and any digit may be repeated any number of times.

Nārāyaṇa Paṇḍita (1356 A. D) generalises[12] this concept of permutations. All the digits from 1 upto q (such that $q < 10$) take part in his scheme of permutations. The digit q has been named 'the greatest digit' by him. The number of digits in each permutation is constant which has been named 'the number of places' ($= p$) by him. Moreover, repetition of digits in such a permutation is permissible.

Rule for Expansion

Nārāyaṇa's rule for the expansion of such permutations may be given as stated below.

"The greatest digit is written in all places (of the first variation). (The next) lesser (digit) is written below the first (available) digit different from unity. Starting from the left side each time, writing the first available) digit (different from unity) less one' below (that digit, leaving digits on the right as above and writing the greatest digit in each place left of that digit), the process is repeatedly followed until all the places (in an arrangement) are occupied by unity "[13]

Nārāyaṇa illustrates[14] his rule with the help of two examples. One of them is as given below.

Serial arrangement when $p = 3 = q$.

(1)	333	(10)	332	(19)	331
(2)	233	(11)	232	(20)	231
(3)	133	(12)	132	(21)	131
(4)	323	(13)	322	(22)	321
(5)	223	(14)	222	(23)	221
(6)	123	(15)	122	(24)	121
(7)	313	(16)	312	(25)	311
(8)	213	(17)	212	(26)	211
(9)	113	(18)	112	(27)	111

12. Singh, Parmanand : Nārāyaṇa's treatment of Net of Numbers, Gaṇita Bhāratī, 3 (1981), Nos 1-2, p. 23-25.
13. Dvivedi, Padmakara (Ed.) : The Gaṇita Kaumudī by Nārāyaṇa Paṇḍita (= GK.), Princess of Wales, Sarasvati Bhavana Texts, No. 57, Benares, 1942, Pt. II, xiii, 63-64.
14. GK., p. 326-27.

Patākā

Nārāyaṇa gives a generalisation of the *meru* as contained in the Ratṇa Mañjūṣā in the form of his *patākā*. Rule for the formation of the same may be given as stated[15] below.

Cells are formed in vertical lines. Their number in a line is equal to a number in the spindle line, in order. [The spindle line is formed by repeated multiplication of p lines of separated units each of measure q i.e., 1, 1, 1..., 1, 1 (q units). Numbers in the spindle line are the multinomial coefficients of x^r in the expansion of $(1+x+x^2+...+x^{q-1})^p$, $r=0, 1, 2,...,(q-1)^p$.]

Numbers of the multiplicative line which are 1, 2, ... q, 2q, ..., q^2, $2q^2$, ..., q^3, $2q^3$, ..., q^p are written in the first horizontal line of the *patākā*. This determines their positions in the *patākā*, as well. For numbers lying between two numbers of the multiplicative line, his rule is as follows.

'The greatest digit' is called 'the additive' and that lying ahead (i. e., 2q) is called the *sādhya*. The additive is added to all the previous numbers (i. e., to 1, 2, 3, ..., q–1), separately and the results are placed horizontally.

Next, supposing the sādhya (i. e., 2q) as the additive and the next number (of the multiplicative line i. e., 3q) as the sādhya, the process is repeated by starting from the next horizontal cell lying below. Thus, q+1 is kept in the cell next to that containing 1 and lying below q and so on. The process is repeated again and again, by supposing the next number (of the multiplicative line) as the *sādhya* and the previous *sādhya* as the additive, by starting from the next horizontal cell lying below. Thus, q^2+1 is kept in the cell next to that containing 1 and lying below q+1. Similarly, q^3+1 is kept in the cell next to that containing 1 and lying below q^2+1. The process is continued until all the numbers (upto q^p) are filled in the cell.

Nārāyaṇa illustrates[16] his rule with the help of the following example.

15. GK., xiii, 29-36 (a-b).
16. GK., p. 302 and p. 332.

***Patākā* when p=3, q=3.**

9	8	7	6	5	4	3
1	2	3	6	9	18	27
	4	5	8	15	24	
	10	7	12	17	26	
		11	14	21		
		13	16	23		
		19	20	25		
			22			

Generalisation of the Merukriyā.

The composite line[17] (i.e., pq, pq-1, pq-2,..., p), i.e. 9, 8, 7,..., 3, in this case, is written above the vertical lines of cells of the *patākā*, in order.

According to Nārāyaṇa, numbers in cells of the *patākā* are[18] the serial numbers of permutations in which the sum of the digits is given by the number of the composite line written above that cell.

The serial numbers in the *patākā* given above are those of the expansion given earlier.

Numbers in a column of the *patākā* are the serial numbers of expansion in each of which the sum of digits is[19] given by the number in the topmost cell. Thus, 3, 5, 7, 11, 13, and 19 are the serial numbers of permutations in each of which the sum of digits is 7.

17. GK., xiii, 22 (c-d) 23 (a-b).
18-19. GK., p. 332.

III

ĀCĀRYA HEMACANDRA AND THE (SO CALLED) FIBONACCI NUMBERS

Ācārya Hemacandra.

Ācārya Hemacandra, one of the greatest Jain writers, lived at Anhilvad Patan in Gujrat and enjoyed the patronage of two kings namely, Siddharāja and Kumārapāla. He was a versatile genius whose contributions to both Sanskrit and Prakrit literature are not only numerous and voluminous but important as well. His well known contributions are Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacarita, Yogaśāstra and Dvyāśrayakāvya. In the field of scientific literature his contributions are Siddhahaima Śabdānuśāsana, Abhidhāna Cintāmaṇi, Deśināmamā ā, Kāvyānuśāsana, Liṅgānuśāsana and Chandonuśāsana.

Alaṁkāra Cūḍāmaṇi was[1] written by him after the death of Siddharāja in 1142 A. D. After that he wrote Chandonuśāsana and then its commentary. Deśināmamālā and Śeṣākhyānamamālā (?) were written after that and then several books by the name Nighaṇṭu. Probably six books were written by this name, three of which are extant. All the above mentioned books were[2] completed before 1158 A. D.

His Chandonuśāsana, accompanied by his own commentary is in 8 chapters. Last chapter of the book contains materials which are of much historical and mathematical importance.

Sanskrit Metres.

As we know the word *mātrā* in Sanskrit signifies 'measure'. The basic units in Sanskrit prosody are letters having a single *mātrā* and those having two *mātrās*. Here, the measures are in respect of sound value of the letters (or time taken in uttering the letters, so to say). For consistency, throughout, the word 'syllable' has been used in the sense of *mātrā* of Sanskrit prosody.

We have seen that in Sanskrit prosody, a monosyllabic letter is denoted by I and a disyllabic, by S and their role in metric is the same as that of 1 and 2 in combinatorics.

1-2. Banthia, Kasturamala : Hemacandrācārya Jīvanacaritra (Hn.). The Chowkhamba Vidyabhawan, Varanasi—1967, p. 57-59.

We have also seen that metres in Sanskrit poetry mainly fall under the following three categories viz.,

(i) *varṇa vṛttas* i. e., metres where the number of letters remains constant and the number of syllables is arbitrary,

(ii) *mātrā vṛttas* i. e., metres where the number of syllables remains constant and the number of letters is arbitrary, and

(iii) metres consisting of groups of syllables such as the *āryā* and the *vaitālīya* etc.

Expansion of Varṇa Vṛttas.

It has also been observed that a metre of this kind and having one letter has two variations, S and I and the latter is written below the former : S.
I
Variations of such a metre having two letters are obtained from those of the former by repetition with S and I, in order : SS
IS
SI
II.

Same process of repetition of variations is followed in the case of metres having more than 2 letters.

Fxpansion of Mātrā Vṛttas.

The above process of expansion is also applicable to *mātrā vṛttas.* The number of variations of a metre having one syllable is I and that of a metre having two syllables is two viz., S
II. For a metre having three syllables, these are repeated with S and I, in order, thus : IS
SI
III. The same process of repetition of variations is followed in the case of metres having more than 3 syllables.

Partitions

The above process of expansion of *mātrā vṛttas* is a kind of partitioning of a number (the number being the number of syllables in the metre) where the digits take the values 2 and 1, only and the order is relevant, the number of digits in a particular partition being arbitrary. Throughout the paper, partition stands for partition of this kind.

The (So-called) Fibonacci Numbers.

It will be observed that the variations of *mātrā vṛttas* form the sequence of numbers which are now called Fibonacci Numbers. For, the numbers of variations of *mātrā* metres having 1, 2, 3, 4, 5, 6,...syllables

are 1, 2, 3, 5, 8, 13,...respectively and these are the (so-called) Fibonacci Numbers.

Rule for finding the numbers of variations of mātrā vṛttas, the (so-called) Fibonacci Numbers

The above method for finding the numbers of variations of ***mātrā vṛttas***, leads us to the following general rule $\phi(n)=\phi(n-1)+\phi(n-2)$, $\phi(n)$ being the number of variations of the metre having n syllables.

Ācārya Hemacandra and the (so-called) Fibonacci Numbers.

Ācārya Hemacandra says, "Sum of the last and the last but one numbers (of variations) is (the number of variations) of the ***mātrā vṛttas*** coming afterwards.'[3]

He explains his rule as follows.

"From amongst the numbers 1, 2, etc. those which are the last and the last but one, are added (and) the sum, kept thereafter, gives the number of variations of the *mātrā vṛttas*.

For example the sum of 2 and 1, the last and the last but one, is 3 (which) is kept afterwards and is the number of variations (of the metre) having 3 syllables.

The sum of 3 and 2 is 5 (which) is kept afterwards and is the number of variations (of the metre) having 4 syllables.

The sum of 5 and 3 is 8 (which) is kept afterwards and is the number of variations (of the metre) having 5 syllables.

The sum of 8 and 5 is 13 (which) is kept afterwards and is the number of variations (of the metre) having 6 syllables.

The sum of 13 and 8 is 21 (which) is kept afterwards and is the number of variations (of the metre) having 7 syllables.

The sum of 21 and 13 is 34 (which) is kept afterwards and is the number of variations (of the metre) having 8 syllables.

Thus : 1,2,3,5,8,13,21,34 and so on, also."[4]

L. Fibonacci and the (So-called) Fibonacci Numbers.

L. Fibonacci, born in the commercial centre of Pisa and brought up in Bongai in the north coast of Africa, travelled[5] far and wide and came in

3. Velankar, H. D. (Ed.) : Chandonuśāsana of Hemacandra, Bhartiya Vidya Bhavan, Bombay, 1961, viii, 16 (p. 239)
4. Ref. 3, viii, 16 ff.

contact with eastern mathematical practices. The following problem in his Liber abaci, known to us through its edition of 1228 A.D., gives[6] rise to the (so-called) Fibonacci Numbers.

How many pairs of rabbits can be produced from a single pair in a year if every month each pair begets a new pair which from the 2nd month on becomes productive ?

It is remarkable that Liber abaci profusely illustrates and strongly advocates the Hindu (Arabic) notation and did[7] much to aid the introduction of these numbers in Europe.

Āryā Metre

In *āryā* metre each group (gaṇa) consists of 4 syllables except the 6th and the 8th. Odd groups of it (such as the 1st, the 3rd etc.) do not have the variation (gaṇa) in which a disyllabic letter lies in its middle. The 6th group in the 1st half is of 4 syllables having either a disyllabic letter in the middle or of all monosyllabic letters. (It may have a single monosyllabic letter instead). The same group in the 2nd half has a single monosyllabic letter. The 8th group in both the halves has a single disyllabic letter.

Obviously, while considering the expansion of an *āryā* metre, care has to be taken that the last syllable of any group does not mix with the 1st syllable of the next group.

Ācārya Hemacandra's rule for finding the numbers of p-partitions of n.

Ācārya Hemacandra gives[8] a rule for finding the numbers of variations of an *āryā* metre containing 0, 2, 4,...monosyllabic letters.

Correspondingly, the rule gives the numbers of p-partitions of n, the partitions being restricted and the order, relevant. The restriction is that only digits 1 and 2 take part in the partitions.

Ācārya Hemacandra's rule in the light of his own comments may be explained[9] as given below.

Numbers of variations of the first group of an *āryā* having 0, 2 and 4 monosyllabic letters are 1, 2 and 1. Below these are kept by the method of *Kapāṭa sandhi* and in order, the numbers of variations of the next group having 0, 2, and 4 monosyllabic letters which are 1, 3 and 1 and multiplied,

---

5-7. Eves, Howard : An Introduction to the History of Mathematics, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1976, p. 210-11.

8-9. Ref. 3, viii, 9 and 9 ff.

separately, and then added and kept ahead. Thus 1, 5, 8, 5 and 1 are obtained which are the numbers of variations (of the two groups) having 0, 2, 4, 6 and all monosyllabic letters (in order).

Next, the numbers 1, 5, 8, 5 and 1 are multiplied by 1, 2 and 1, the numbers of variations of the next group of the *āryā* having 0, 2 and 4 monosyllabic letters by the above mentioned process and 1 7, 19, 26, 19, 7 and 1 are obtained.

Again, the numbers 1, 7, 19, 26, 19, 7 and 1 are multiplied by 1, 3 and 1, the numbers of variations of the next group of the *āryā* having 0, 2 and 4 monosyllabic letters by the above mentioned process and 1, 10, 49, 90, 116, 90, 49, 10 and 1 are obtained.

The process continued till the end gives the desired result.

Correspondingly, with the restrictions of the *āryā* metre together with the additional restriction stated above, at any stage, the rule gives the numbers of p-partitions of n. Thus, initially 1, 2 and 1 are the numbers of p-partitions of 4, p=2, 3 and 4, in order. Next 1, 5, 8, 5 and 1 are the numbers of p-partitions of 8, p=4, 5, 6, 7 and 8, in order. Similarly, 1, 7, 19, 26, 19, 7 and 1 are the numbers of p-partitions of 12, p=6, 7, 8, 9, 10, 11 and 12, in order and 1, 10, 49, 90, 116, 90, 49, 10 and 1 are the numbers of p-partitions of 16, p=8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15 and 16, in order.

MEMORABLE LETTERS

(We are reproducing here two letters of late Dr. L. Alsdorf which are of academic interest —Editor).

I*

Hamburg, den Dec. 18th, 1972.

Dear Dr. Poddar,

The ancient game of dice was played with *vibhītaka* nuts. These were not marked, they did not have any pips—of these five cornered nuts it would not even have been possible to say which side was lying "up" and counted. So what mattered was only the number of nuts thrown (out of a big store, the texts sometimes speak of hundres of "dice"). The medieval and modern game is played with "*pāśakas*", i. e. four-sided prisms about 7 ce timetres long and about one centimetre thick. Of these, one side will be "up" and count, and so the four sides are marked 1, 2, 3 and 4. For each text we have to investigate and try to find out whether the old or the modern game is meant. The *Mahābhārata* game was doubtless the ancient game; but in more recent part of the epic, it is already the new game that is meant, and this is especially the case in the Virāṭaparvan, which belongs to the less old parts of the epic. Nīlakaṇṭha does not know the old game, he always explains according to the new game. In one Virāṭa passage it is related that king Virāṭa strikes in his opponent's face with the *pāśaka* so that the opponent's nose bleeds. This feat would, of course, not have been possible with a tiny *vibhītaka* nut. In the *Vidhurapaṇḍita-Jātaka* the old Gāthās describe the *old* game, the prose tale misunderstands it as the *new* one (and so do some spurious later *gāthās*).

The authority for all this is H. Luders masterful article (almost a book) "Das Wurfelspiel in alten Indien" ("The game of dice in Ancient India")—unfortunately written in German and as far as I know, not translated into English. Originally an Academy publication, it was reprinted in the Volume of his collected minor writings "Philologica indica", Gottingen 1940, pp. 106-175. It deals with the game of dice from the *Veda* to medieval and modern times. The whole thing is rather complicated, but also extremely interesting.

I hope that this has in the main answered your question. To satisfy you completely I should have to write an article, which I regret I cannot do at the time.

With all good wishes and the greetings of the season.

Yours sincerely,

Sd/-L. Alsdorf.

* This letter was written by Late Dr. L. Alsdorf in response to a query regarding the game of dice in Ancient India—Editor.

II*

Hamburg, den March 6th, 1975.

Dear Dr, Poddar,

"Better late than never." I am answering your letter of Oct. 18th of last year. That letter arrived in Hamburg when I had just left for India where I spent five weeks until the end of November. I took part in Delhi in a seminar arranged by Acharya Tulsiji at the Anuvrat Bhavan. Unfotunately we did not meet then, if I remember correctly. At any rate, your letter somehow went into oblivion, due also to very heavy arrears I had to deal with after my return. But *alam vistareṇa.*

I have read with interest the synopsis of the (unnamed) research scholar of your institute. His approach to the Vasudevahiṇḍi is almost totally different from my own : I am principally interested in the relation of this Jaina version of the Bṛhatkathā to the other versions and the possibilities it offers for a reconstruction of Guṇāḍhya's lost work. As to the paper read by me in Rome in 1935 "Eine neue version der verlorenen Bṛhatkathā des Guṇāḍhya", it has never been translated into English, and I have no off print of the German original left. There is, however, now a reprint of it in a collection of articles of mine called "Kleine Schriften". I do hope that it will be available in some library in India. That volume also contains my article, "The Vasudevahiṇḍī a Specimen of Archaic Jaina-Mahārāṣṭrī" originally published in the bulletin of the School of Oriental Studies in London. As your unnamed research scholar is also dealing with linguistic problems, it might be helpful to him. And lastly, it might be of interest to him that Prof. Dr. J. C. Jain, a former lecturer of Hindi at the University of Kiel (Germany), now 28, Shivaji Park, Bombay 28, has nearly completed a book on the Vasudevahiṇḍī, partly on the basis of materials I had supplied to him.

I am afraid this is all I can give you of advice and guidance on the subject which is rather remote from my present researches.

With best wishes for you and your unnamed student and kind regards.

Yours sincerely,
Sd/-L. Alsdorf.

* This letter was written by Late D. L. Alsdorf in response to a query regarding a research project on Vasudevahiṇḍī.
The project is now complete and the researcher has been awarded Ph. D. degree of Bihar University—Editor,

गरिमाविहीन आज की वैशाली

डॉ० जगदीशचन्द्र जैन

लगभग पच्चीस वर्ष पहले जब हमने भगवान महावीर की जन्मभूमि वैशाली (आधुनिक बसाढ़, जिला मुजफ्फरपुर) की भूमि पर पैर रक्खा तो पता चला कि गणराज्य की केन्द्र-स्थली वैभवशाली और बलशाली यह नगरी अपनी शोभा खो चुकी है। सामने राजा विशाल का गढ़ दिखाई दिया, जो टूटे-फूटे ईंट-पत्थरों के समूह से आकीर्ण था। आसपास में सिर उठाये छोटे-मोटे डीह दिखाई पड़ रहे थे, जिनके अंतरंग में न जाने कितने अनजाने रहस्य छिपे हुए थे। दूरतक चली गयी आम्रपंक्तियां नगरी की परम शोभा जनपद-कल्याणी अंबापालि की याद ताजा कर रही थीं। इधर-उधर बिखरे हुए पोखर वर्षा के मटियाले जल से पूर्ण थे। आगे चलने पर हम एक ऐसे स्थान पर पहुँचे जहाँ हमें बताया गया कि वहाँ की लगभग दो एकड़ जमीन सैकड़ों वर्षों से बिना जुती पड़ी हुई है। यही स्थान वासुकुंड माना जाता है, जहाँ भगवान महावीर ने जन्म लिया था। यहाँ की ग्रामीण जातियाँ अभी भी महावीर को लड्डू और मेवा आदि चढ़ाती हैं, मांस-भक्षण से परहेज करती हैं।

बुद्ध और महावीर के जमाने में विदेह जनपद की यह राजधानी समृद्धि और वैभव से पूर्ण थी। प्रजा खुशहाल थी। ईख, जौ और धान की प्रचुर खेती होती थी। एक से एक सुन्दर चैत्य यहाँ निर्मित थे, जहाँ साधु-सन्त विहार कर अपने उपदेशों से जनसाधारण का मार्ग-दर्शन करते थे। उदयन, गौतमक, सप्त-आम्रक, बहुपुत्रक, चापाल आदि चैत्यों के नाम बौद्ध सूत्रों में मिलते हैं। ये चैत्य सुन्दर उद्यानों और पुष्करिणियों से घिरे हुए थे। विशाल और गंभीर खाई से घिरी हुई, चक्र, गदा, शतघ्नी और निश्छिद्र कपाटों के कारण यह नगरी शत्रु द्वारा अजेय थी। यहाँ के हाट-बाजारों में चतुर शिल्पियां की भीड़ लगी रहती थी। दूकानें बहुमूल्य वस्तुओं से सज्जित थीं। सुन्दर घोड़े, हाथी, रथ, पालकी और यान-वाहन यहाँ की परम शोभा माने जाते थे। यहाँ की पुष्करिणियों में भाँति-भाँति की रंग-बिरंगी कमलिनियाँ खिलती थीं। पुष्करिणियों का जल पवित्र माना जाता था। पशु-पक्षियों से उसकी रक्षा की जाती थी। अभिषेक-पुष्करिणी के जल से गणराजाओं का अभिषेक किया जाता था।

महावीर की जन्मस्थली

वैशाली में गंडक (गंडकी) नदी बहती थी। नदी के तटपर कुंडग्राम अथवा कुंडपुर (आधुनिक बासोकुंड) नामक वैशाली का उपनगर था, जो क्षत्रिय कुंडग्राम और ब्राह्मण-कुंडग्राम नामक दो हिस्सों में बँटा था। पहले में क्षत्रियों और दूसरे में ब्राह्मणों की

प्रधानता थी। भगवान महावीर ने क्षत्रियकुंडग्राम को अपने जन्म से पवित्र किया था। कुंडपुर में ज्ञातृखंड (नायसंड) नामक एक सुन्दर उद्यान था, जहाँ महावीर ने संसार त्याग कर दीक्षा ग्रहण की थी। इस उद्यान की गणना गिरनार और सिद्धशिला नामक पवित्र तीर्थों के साथ की गयी है। वैशाली का दूसरा महत्त्वपूर्ण भाग वाणियगाम (आधुनिक बनिया) था, संभवत: यहाँ वणिक् लोगों की प्रधानता थी। यहाँ श्रमणोपासक आनन्द नामका श्रावक रहता था, जिसकी अपरिमित धन-संपत्ति—हिरण्य-सुवर्ण, गाय-बैल, हल, घोड़ा-गाड़ी और यान-वाहन का उपासकदशा में विस्तार से वर्णन किया गया है। दीक्षा के पश्चात् अपने तपस्वी जीवन में महावीर द्वारा वैशाली और वाणियगाम में बारह चातुर्मास बिताये जाने का उल्लेख कल्पसूत्र में मिलता है। वाणियगाम के उत्तर-पूर्व में कोल्लाग (बसाढ़ के उत्तर-पश्चिम में वर्तमान कोल्हुआ) नामक संनिवेश था, जहाँ आनन्द श्रावक के सगे-संबंधी रहते थे। दीक्षा ग्रहण करने के पश्चात् महावीर ने यहाँ प्रथम भिक्षा ली थी। कोल्लाग के पास वर्धमान अथवा अट्ठियगाम (इसकी पहचान हत्थिगाम से की जाती है) नामका गाँव था, जहाँ वेगवती (गंडकी) नदी बहती थी। महावीर ने यहाँ प्रथम चातुर्मास व्यतीत किया था। शलपाणि नामक यक्ष का यहाँ मन्दिर था। इसका वास्तविक नाम वर्धमान था, किन्तु यक्षजन्य उपद्रव शान्त करने के लिए मनुष्यों की हड्डियों (अस्थि) पर बनाये हुए देवकुल के कारण यह अट्ठियगाम (अस्थिग्राम) कहा जाने लगा।

बुद्ध की प्रिय नगरी

बौद्ध सूत्रों में वैशाली की बहुत प्रशंसा की गयी है। भगवान बुद्ध को यह समृद्धि-शाली नगरी अत्यंत प्रिय थी। जब वे वैशाली से प्रस्थान करने लगे, तो नगर के द्वार पर खड़े रहकर उन्होंने हाथी की भाँति अपने सारे शरीर को घुमाकर नागावलोकन से (सिंहाव-लोकन से नहीं) वैशाली की ओर दृष्टिपात करते हुए अपने शिष्य आनन्द को संबोधित करते हुए कहा, "आनन्द, तथागत का यह अन्तिम वैशाली-दर्शन है।" उल्लेखनीय है कि लगभग १००० वर्ष बाद भारत के चीनी यात्री २८ श्वेनच्वांग (६३४ ईसवी) ने इस स्मरणीय स्थान के दर्शन किये थे, और इससे लगभग २०० वर्ष पूर्व फाशियान नामक दूसरा चीनी यात्री यहाँ आया था। बौद्ध साहित्य में इसलिए भी वैशाली का महत्त्व है कि यहाँ बुद्ध ने अपनी मौसी महाप्रजापति गौतमी के अनुरोध पर स्त्रियों को बौद्ध धर्म में प्रव्रजित होने की अनुज्ञा देकर भिक्षुणी संघ की स्थापना की थी। वैशाली में बुद्ध-परिनिर्वाण के १०० वर्ष बाद बौद्ध भिक्षुओं की दूसरी संगीति की बैठक हुई थी, जिसमें ७०० भिक्षु उपस्थित हुए थे। कहा जाता है कि एकबार यश नामक स्थविर का वैशाली आगमन हुआ, जहाँ उन्होंने वैशाली के भिक्षुओं में विनय संबंधी नियमों के प्रति शिथिलाचार देखा। यश स्थविर ने उन्हें समझाने-बुझाने का प्रयत्न किया, लेकिन इसका कोई असर न हुआ, उल्टे उन्होंने स्थविर को संघ-बाह्य कर दिया। तत्पश्चात् यश ने अर्हत् भिक्षुओं को एकत्र कर वैशाली में संगीति का आयोजन किया।

वैशाली की अंबापालि गणिका का उल्लेख किया जा चुका है। वह गणिका नगरी की अनुपम शोभा समझी जाती थी और बड़ी धूमधाम के साथ गणिका के पद पर अभिषिक्त हुई थी। वैशाली के निर्माण में उसका बड़ा हाथ था। जैसा उसके नाम से जान पड़ता है, वह आम्रवनों की स्वामिनी थी। भगवान बुद्ध उसके बगीचे में आकर ठहरे थे। अगले दिन अंबापालि ने उन्हें भोजन के लिए निमंत्रित किया, जिसे उन्होंने स्वीकार कर लिया। वैशाली के लिच्छवियों का निमंत्रण वे स्वीकार न कर सके। अंबापालि ने भगवान बुद्ध को अपनी संपत्ति का बहुभाग दान देकर सम्मानित किया। अन्त में उसने भिक्षुणी संघ में प्रवेश कर प्रव्रज्या ग्रहण की। बौद्धों के थेरीगाथा में अंबापालि की मार्मिक उक्तियाँ संग्रहीत हैं।

वज्जी गणतंत्र की नगरी

वैशाली वज्जी गणतंत्र की प्रमुख नगरी थी। वज्जी संघ के अंतर्गत आठ कुलों का अंतर्भाव होता है, जिनमें विदेह, लिच्छवी, ज्ञातृ और वज्जी प्रमुख माने गये हैं, जिनमें लिच्छवी सर्व-प्रमुख थे। हैहय वंश में उत्पन्न, लिच्छवियों में प्रमुख, काशी-कोशल के १८ गणराजाओं का नेता चेटक वैशाली का शासक था। वह प्रभावशाली गणराजा था जिसकी बहन त्रिशला ज्ञातृकुल के क्षत्रियों के मुखिया और महावीर के पिता गणराजा सिद्धार्थ से ब्याही थी। सिद्धार्थ काश्यप गोत्र में जन्मे थे तथा सिज्जंस (श्रेयांस) अथवा जसंस (यशस्वी) नाम से भी कहे जाते थे। त्रिशला वसिष्ठ गोत्रीय[1] थी और विदेह में पैदा होने के कारण विदेहदत्ता कही जाती थी। प्रिय होने के कारण उसे प्रियकारिणी भी कहते थे। वैशाली में जन्म लेने के कारण महावीर ज्ञातृपुत्र (जैसे गौतम बुद्ध को शाक्यपुत्र; गोशाल को मंखलिपुत्र) कहा जाता था। लिच्छवी कुल में पैदा होने के कारण वे प्रियदर्शी थे, और उनका सुन्दर और सुडौल शरीर आकर्षण पैदा करता था। उल्लेखनीय है कि बौद्धसूत्रों में लिच्छवियों के सौन्दर्य की बहुत प्रशंसा की गयी है। जब वे वस्त्र-आभूषणों से सुसज्जित हो, रंग-बिरंगे वस्त्र पहन अपनी सुवर्णजटित शिविकाओं, रथों अथवा हाथियों पर सवार होकर प्रयाण करते तो स्वर्ग के देवता भी उनके सामने तुच्छ जान पड़ते थे। भगवान बुद्ध ने 'तावतिंस' देवों के साथ उनकी तुलना की है।

कौटिल्य के *अर्थशास्त्र* (११।५) में लिच्छवी और वृज्जि (वज्जी) के साथ मल्लों का भी उल्लेख किया गया है। ये लोग राजा शब्द का प्रयोग किया करते थे। अंगुत्तरनिकाय (१, पृ. २१३) में वज्जी और मल्ल की गणना १६ जनपदों में की गयी है। कुसीनारा (कसिया) और पावा (पडरौना) मल्लों की राजधानियाँ थीं; कुसीनारा में बुद्ध का परिनिर्वाण हुआ था। जैनों के तेइसवें तीर्थंकर पार्श्वनाथ की निर्वाणभूमि सम्मेदशिखर (पारसनाथ हिल) को मल्ल पर्वत भी कहा गया है। मनुस्मृति (१०।२२) में मल्लों और लिच्छवियों को व्रात्यों की संतान के रूप में उल्लिखित कर उनकी संकर वर्ण में गणना की

---

१. काश्यप और वसिष्ठ दोनों ब्राह्मणों के गोत्र माने गये हैं।

गयी है। स्पष्ट है कि ये लोग वैदिक क्रियाकाण्ड में विश्वास नहीं करते थे, तथा वेद-विरोधी श्रमण सम्प्रदाय का स्थल मगध जनपद इनकी प्रवृत्तियों का केन्द्र बना हुआ था। ये उत्तरी बिहार (चंपारन, मुजफ्फरपुर, दरभंगा, छपरा) और आधुनिक पूर्वीय उत्तर प्रदेश में फैल गये थे। नौ मल्लकी और नौ लिच्छवियों ने काशी-कोशल के अठारह गणराजाओं के साथ वैशाली के गणराजा चेटक के नेतृत्व में मगधराज अजातशत्रु कूणिक के विरुद्ध युद्ध किया था। इन ३६ गणराजाओं ने पावा नगरी में महावीर-निर्वाण के समाचार पाकर, सर्वत्र दीप-आवलि के प्रकाश द्वारा महावीर-निर्वाण का महोत्सव बड़ी धूम-धाम से मनाया था। उल्लेखनीय है कि चेटक के अतिरिक्त मल्ल अथवा लिच्छवि[1] कुल के किसी राजा का उल्लेख जैन परंपरा में नहीं मिलता। बौद्ध परंपरा में सिंह सेनापति का उल्लेख आता है, जिसके नेतृत्व में वैशाली के लिच्छवियों की सेना अजातशत्रु-कूणिक के दाँत खट्टे किया करती थी। औपपातिक सूत्र (११-१२) में मल्लकी और लिच्छवियों का उल्लेख है, जो भगवान महावीर के आगमन के समाचार सुनकर अनेक उग्र, उग्रपुत्र, भोग, भोगपुत्र, राजन्य, क्षत्रिय, ब्राह्मण, शूर, योद्धा आदि के संग उनके दर्शनार्थ प्रयाण करते थे। प्राचीन जैन ग्रन्थों में वज्जि गण के साथ मल्ल, हस्तिपाल और सारस्वत गणों का भी उल्लेख मिलता है। सूत्रकृतांग चूर्णी (पृ. २८) के उल्लेख के अनुसार, मल्ल अपनी एकता के लिए प्रसिद्ध थे। किसी अनाथ मल्ल की मृत्यु हो जाने पर ये उसकी अन्त्येष्टि क्रिया करते तथा अपने गण के दीन-हीन सदस्यों की सहायता में तत्पर रहते। सारस्वत गण की भांति मल्लगण[2] को बलवान गणों में गिना गया है। बृहत्कल्प भाष्य (६।६३०२) में इन दोनों गणों का उल्लेख है। उत्सर्ग मार्ग के अनुसार जिस व्यक्ति को ऋणग्रस्त होने के कारण दासवृत्ति स्वीकार करनी पड़ी है, उसे साधु-दीक्षा के अयोग्य बताया है। लेकिन यदि कदाचित् ऐसे व्यक्ति को अनजाने में परदेश में दीक्षा दे दी जाये और संयोगवश साहुकार उसे पहचान कर अपना ऋण उगाहने के लिए उसे जबर्दस्ती पकड़कर अपने घर ले जाना चाहे तो ऐसी दशा में अपवाद मार्ग का अवलम्बन कर आचार्य को सारस्वत अथवा मल्ल आदि बलवान गणों की सहायता लेकर अपने दीक्षित शिष्य की रक्षा में प्रवृत्त होने का विधान है। प्राचीन जैन छेदसूत्रों में जैन साधु के कालगत होने पर उसके शव को वहन कर, उसे स्थंडिल भूमि (जीव-जन्तुरहित शुद्ध भूमि) में परिष्ठापन करने की विधि का विस्तृत वर्णन किया गया है। इस प्रसंग पर कहा गया है कि यदि मृतक की परिष्ठापना में कोई बाधा उपस्थित हो तो आवश्यकता होने पर मल्ल गण, हस्तिपाल गण और कुंभकार गण की सहायता प्राप्त करने का प्रयत्न करना चाहिए (देखिये व्यवहार-भाष्य ७।४४९-४६२)।[3]

---

१. लिच्छवियों में प्रचलित रोचक रीति-रिवाजों के लिए देखिये-बौद्धों का मूलसर्वास्तिवाद, विनयवस्तु, गिलगित मैनुस्क्रिप्ट, जिल्द ३, भाग २, श्रीनगर-काश्मीर, १९४२।

२. आगे चलकर मल्ल योद्धा के रूप में।

३. ईसा की ७ वीं शताब्दी में लिखी हुई निशीथचूर्णी (११।३३५४) में मल्ल गण-धर्म और सारस्वतगण-धर्म को कुधर्म कहा गया है। इससे प्रतीत होता है कि प्राचीन परंपराएँ नष्ट होती जा रही थीं।

संघशक्ति का महत्त्व

अर्थशास्त्र (११।१-२) में कहा है, "यदि किसी राजा को संघ का लाभ मिल जाये तो यह लाभ राजसैन्य और मित्र-लाभ की अपेक्षा कहीं उत्तम है।" संघ में संहृति (मेल-मिलाप) होने के कारण उसे शत्रुद्वारा अजेय कहा गया है। संघों को परामर्श दिया गया है कि वे एक राजा की कपटपूर्ण युक्तियों से सदा अपनी रक्षा करते रहें (११।५५)। संघीय प्रमुख के लक्षणों के बारे में देखिये—

सघमुख्यश्च संघेषु न्यायवृत्तिर्हित: प्रिय:।
दान्तो युक्तजनस्तिष्ठे:सर्वचित्तानुवर्तक:॥ (११।५६)

—संघप्रमुख को न्यायवृत्तिवाला, हितरूप और प्रिय होना चाहिए। उसे अपने आप पर नियंत्रण रखना चाहिए, वह निष्ठावान जनों के साथ रहे और सबके मन का अनुवर्ती हो।

इस संबंध में बौद्धों के दीघनिकाय के अंतर्गत महापरिनिव्वाण सुत्त और दीघनिकाय-अट्ठकथा (भाग २, पृ. ५१६ आदि) में एक रोचक प्रसंग आता है, जिसमें अंग-मगध के अधिपति अजातशत्रु द्वारा, भेद नीति अपनाकर, लिच्छवी संघ को तहस-नहस करने का उल्लेख है।

अजातशत्रु अपने राज्य की सीमा को अंग-मगध तक ही सीमित न रखकर उसे गंगा-पार लिच्छवियों की समृद्ध भूमि तक फैलाना चाहता था। लिच्छवियों से अपनी प्रतिरक्षा करने के लिए उसने गंगा-पार मगध में पाटलिपुत्र नगर बसाया था। गंगा-घाट के पास आधा योजन अजातशत्रु का राज्य था और आधा लिच्छवियों का। यहाँ पर्वत की तलहटी में बहुमूल्य माल उतरता था। अजातशत्रु 'आज जाऊँ', 'कल जाऊँ' सोचता ही रह जाता और एक रायवाले लिच्छवी जल्दी से पहुँच कर माल ले आते। यह देखकर अजातशत्रु के मन में बहुत कुढ़न पैदा होती, लेकिन वह लाचार था। एक दिन उसने अपने कुशल महामंत्री वर्षकार को भगवान बुद्ध के पास भेजकर इस संबंध में उनकी प्रतिक्रिया जाननी चाही। अपने स्वामी का आदेश पाकर वर्षकार राजगृह से चलकर गृध्रकूट पर्वत पर पहुँचा, जहाँ भगवान बुद्ध विहार करते थे। इस प्रसंग पर बुद्ध ने अपने शिष्य आनन्द को संबोधित करते हुए कहा : "जब तक वज्जी लोग निम्नलिखित नष्ट न होनेवाले सात धर्मों का पालन करते हैं, तब तक उनका कोई बाल बांका नहीं कर सकता : (१) किसी बात का निर्णय करने के लिए बैठकें करते हैं, (२) आपस में मिलकर उठते-बैठते हैं और अपना कर्तव्य पालन करते हैं, (३) कोई गैर-कानूनी काम नहीं करते, कानून के खिलाफ नहीं जाते, (४) वृद्धों का आदर-सत्कार करते हैं, गुरुजनों को मानते हैं, (५) कुल-स्त्रियों पर, कुल-कुमारियों पर नजर नहीं डालते, (६) चैत्यस्थानों (देवस्थानों) की पूजा-अर्चना करते हैं, उन्हें दान-मान से सम्मानित करते हैं, (७) अर्हंतों की धर्मानुसार रक्षा करते हैं।

महामंत्री वर्षकार ने जो कुछ भगवान बुद्ध से सुना था, उसे अजातशत्रु को कह सुनाया। अजातशत्रु ने सोचा कि राजकोष में इतनी धन-संपत्ति नहीं है, जो वज्जियों को रिश्वत खिलाकर अपने वश में किया जाय। ऐसी हालत में परस्पर भेदनीति का अवलंबन लेकर ही उन्हें परास्त करना ठीक है।

योजना पर गंभीरतापूर्वक विचार-विमर्श किया गया। महामंत्री वर्षकार पर झूठ-मूठ का राजद्रोह का दोषारोपण कर उसका सिर मुँडवाकर उसे नगर से बहिष्कृत करा दिया गया। नगर से बहिष्कृत होकर वह लिच्छवियों की नगरी वैशाली में पहुँचा। अपनी युक्ति-प्रयुक्तियों से उसने शीघ्र ही वहाँ भी महामंत्री का पद प्राप्त कर लिया। वैशाली में महामंत्री पद पर आसीन वर्षकार वज्जियो का न्याय करने लगा और राजकुमार को नीति-शास्त्र की शिक्षा देने लगा।

एक दिन अवसर पाकर उसने एक वज्जी को बुलाकर पूछा; "क्या तुम खेती करते हो?" उसने कहा, "हां।" पास में खड़े हुए एक दूसरे वज्जी ने पहले वज्जी से पता लगाना चाहा कि आचार्य उससे क्या कह रहे थे। उसने उत्तर दिया, "कुछ खास नहीं, यही पूछ रहे थे कि क्या तुम खेती करते हो।" लेकिन दूसरे वज्जी को इस उत्तर से संतोष न हुआ। वह सोचने लगा, "अवश्य इसमें कुछ रहस्य है।"

एक दिन वर्षकार ने एक राजकुमार को एकान्त में ले जाकर पूछा, "क्यों राजकुमार, सुना है, तुम निर्धन हो?" राजकुमार ने पूछा, "महाराज, आप से किसने कहा?" वर्षकार ने उत्तर दिया, "एक वज्जी कह रहा था।"

एक दिन किसी राजकुमार को अलग ले जाकर महामंत्री ने पूछा, "क्यों जी, तुम कायर हो?" राजकुमार के पूछने पर वर्षकार ने किसी वज्जी का नाम ले दिया।

इस प्रकार तीन वर्ष के अन्दर महामंत्री ने अपनी कुशल भेदनीति के द्वारा वज्जीगण में परस्पर ऐसी फूट डलवा दी कि दो वज्जियों ने एक रास्ते से चलना भी बंद कर दिया।

एक दिन महामंत्री वर्षकार ने सन्निपात भेरी बजवायी कि सब वज्जी एकत्र हो जायें। लेकिन भेरी सुनकर कोई भी न आया।

महामंत्री की कूटनीति काम कर गयी। उसने गुप्त रीति से अजातशत्रु को संदेश भेजकर कहलवा दिया कि शत्रुपर आक्रमण करने का यह सबसे अच्छा अवसर है। अजातशत्रु ने अपने दलबल के साथ वैशाली पर चढ़ाई कर दी। भेरी की घोषणा सुनाई दी कि नगर पर शत्रु का आक्रमण रोकने के लिए सब वज्जी एकत्र हो जायें और उसे गंगा पार न करने दें। भेरी सुनकर वज्जी आपस में कहने लगे, "ऐसे अवसर पर शूरवीर लोग ही जायें, हमारे जैसे कायरों का काम नहीं!" कुछ समय बाद दूसरी भेरी की घोषणा की गयी कि शत्रु नगर-द्वार के पास आ गया है, उसे नगर के अन्दर न घुसने देना चाहिए।

लेकिन किसी ने नगर के द्वार बन्द करने तक की भी आवश्यकता नहीं समझी। अज्ञातशत्रु ने खुले द्वार वैशाली में प्रवेश किया और नगरी को तहस-नहस कर दिया।[1]

भारत की सर्वप्रथम गणतंत्र व्यवस्था को सुनियोजित कूटनीति द्वारा नष्ट करने का यह प्रथम प्रयास था, जो बुद्ध-निर्वाण के आसपास लगभग ई० पू० ४८३ में अंग-मगध के शक्तिशाली नरेश अजातशत्रु द्वारा संपन्न किया गया।

अर्थशास्त्र में भेदनीति का विवेचन

इस संदर्भ में कौटिल्य ने अपने अर्थशास्त्र में संघवृत्त नामक प्रकरण (११।१-५६) में संघ में भेद उत्पन्न करने की नीति का जो विस्तृत विवेचन किया है, वह अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है : "जो लोग विजिगीषु के मित्र हैं उन्हें, साम और दान से तथा जो उसके

---

१. जैन परंपरा में भी वैशाली के नाश की कथा आती है। व्याख्याप्रज्ञप्ति (७।९) में अज्ञातशत्रु-कूणिक और चेटक के बीच होनेवाले महाशिला कटक और रथमुशल संग्रामयुद्ध का उल्लेख है। भगवान् महावीर से प्रश्न किये ज ने पर उन्होंने वज्जी विदेह पुत्त अज्ञातशत्रु-कूणिक की विजय की भविष्यवाणी की थी। एक दूसरी परंपरा निम्न प्रकार है—जब पितृघातक अजातशत्रु-कूणिक राजगद्दी पर बैठा तो उसे अपने सगे जुड़वाँ भाई हल्ल और विहल्ल से भय बना रहता था। राजा श्रेणिक अपनी जीवित अवस्था मे हल्ल और विहल्ल को सेचनक गंधहस्ति और अठारह लड़ीका कीमती हार दे गया था। विहल्ल अपनी अन्तःपुर की रानियों को सेचनक पर बैठाकर गंगास्नान के लिए ले जाता, और वहाँ सेचनक भाँति-भाँति की जलक्रीडाओं से रानियों का मनोरंजन करता। यह देखकर कूणिक की रानी पद्मावती को बहुत ईर्ष्या हुई। उसने कूणिक से अनुरोध किया कि वह सेचनक हाथी उसे लाकर दे। कूणिक ने बिहल्ल को बुलाकर सेचनक हाथी लौटाने का आदेश दिया। हाथी के बदले विहल्ल ने आधा राज्य माँगा। इस पर हल्ल और विहल्ल दोनों चंपा छोड़कर अपने नाना वैशाली के गणराजा चेटक के पास जाकर रहने लगे। कूणिक ने चेटक के पास दूत भेजकर हल्ल और विहल्ल को लौटाने को कहा। जब कोई परिणाम न हुआ, तो कूणिक ने काल, मुकाल आदि राजकुमारों के साथ वैशाली पर आक्रमण कर दिया। इधर से काशी-कोशल के १८ गणराजाओं और नौ मल्लकी और नौ लिच्छवी गणों को साथ लेकर चेटक ने शत्रुसेना का सामना किया। दोनों ओर से घमासान युद्ध हुआ। चेटक हार गया और गले में लोहे की प्रतिमा लटका कर कूएँ में कूद गया। कूणिक ने गधों का हल चलवा कर वैशाली को तहस-नहस कर दिया! वैशाली-निवासी नेपाल जाकर रहने लगे। (निरयाबलि १; आवश्यक चूर्णी, २,१६४-१७४)।

विपरीत हैं उन्हें भेद और दण्ड से जीतना चाहिए। संघों के समीप रहनेवाले गुप्तचरों का कर्तव्य है कि वे उनके पारस्परिक दोषों का पता लगायें, तथा द्वेष, वैर और कलह-स्थान को जानकर उनमें फूट डाल दें, यह कहकर कि अमुक व्यक्ति तुम्हारी विकल्पना करता फिरता है। इस प्रकार जब दोनों पक्षों में रोष उत्पन्न हो जाये, तो गुप्तचर बने हुए आचार्य विद्या, शिल्प, द्यूत और आमोद-प्रमोद को लेकर शिष्यों में कलह पैदा कर दें। वेश्यागृहों और मदिरालयों में प्रतिपक्षियों की प्रशंसा द्वारा संघ के प्रमुखों में कलह उत्पन्न कर दें। हीन आनन्द का उपभोग करनेवाले कुमारों को विशिष्ट आनन्द का उपभोग करने के लिए प्रेरित करें। विशिष्टों का हीनों के साथ सहभोज और अन्तर्विवाह रोक दें; हीनों के विशिष्टों के साथ सहभोज और अन्तर्विवाह की योजना करें। जो बहुत हीन समझे जाते हों उन्हें कुल, पौरुष स्थान-विपर्यास में समानता प्राप्त करने के लिए अनुप्रेरित करें। कानूनी विवाद के स्थानों में द्रव्य, पशु अथवा मनुष्य के अभिघात से रात्रि के समय कलह पैदा कर दें। विवाद-स्थानों में राजा का कर्तव्य है कि हीनपक्ष को कोष और सेना का समर्थन देकर उसे प्रतिपक्षी के वध के लिए जुटाये। उसे चाहिए कि वह पांच या दस कुलों को अलग-अलग कृषि के योग्य भूमि में बसा दे। यदि सब एक स्थान पर मिलकर रहेंगे तो शस्त्र उठाने में समर्थ हो सकेंगे। यदि वे एकत्र होने का प्रयास करें तो उन्हें दण्ड देकर रोके। गुप्तचर को चाहिए कि पेटियों और बर्तनों में द्रव्य भरकर और उन पर मोहर लगाकर उन्हें चैत्य और मंदिरों के द्वारों एवं सुरक्षित स्थानों में गाड़ कर रख दे। और जब संघ के लोग उन स्थानों के पास आते हुए दिखाई दें तो उनसे कहे कि यह माल-असबाब राजा का है और फिर उन पर आक्रमण कर दे। संघ के किसी व्यक्ति से कुछ समय के लिए कोई वाहन या हिरण्य उधार लेकर उसे संघ के प्रमुख को दे दे और जब वह व्यक्ति अपनी चीज वापिस माँगे तो कह दे कि उसने अमुक प्रमुख को दे दी है। गुप्तचर के वेष में रहनेवाले वेश्याओं के पोषक, बाजीगर, नट, नर्तक अथवा जादूगर परम रूप और यौवन-सम्पन्न स्त्रियों के द्वारा संघ के प्रमुखों के चित्त में उन्माद उत्पन्न करा दें। जब उनमें काम का संचार हो जाय तो उनमें से किसी एक में प्रेम का विश्वास पैदा कर और किसी दूसरे के पास जाकर अथवा दूसरे के द्वारा बलात् अपहरण करके कलह पैदा करा दें। कलह हो जाने पर वध करनेवाले यह कहकर अपना काम करते जायें कि इस प्रकार वह कामुक व्यक्ति मारा गया। अथवा यदि कोई असफल व्यक्ति अपनी निराशा को सहन करता हुआ दिखाई दे तो स्त्री उसके पास जाकर कहे, 'मैं तुमसे प्यार करती हूँ, अतः अमुक प्रमुख मुझे सताता है; जब तक वह जीवित है, मैं यहाँ नहीं रह सकती', और यह कहकर उसके घात की योजना करे। अथवा यदि किसी स्त्री का बलात् अपहरण कर लिया गया हो तो वह अपहरण-कर्ता को वनान्त अथवा क्रीडागृह में रात्रि के समय किसी से मरवा दे अथवा स्वयं विष देकर उसकी हत्या कर दे और फिर घोषणा कर दे कि उसके प्रेमी की किसी ने हत्या कर दी है।······ गुप्तचर को चाहिए कि वह किसी स्त्रीलोलुप संघ के प्रमुख के पास जाकर कहे—'गांव में कोई दरिद्र परिवार आया है, उसकी पत्नी राजा के योग्य है, आप उसे ले लें'। जब वह प्रमुख उस स्त्री को

ग्रहण कर ले तो पन्द्रह दिन बाद, कोई गुप्तचर सिद्ध पुरुष का वेष धारण कर संघ के प्रमुखों के बीच आक्रोश में आकर कहे, 'यह प्रमुख मेरी भार्या, पुत्रवधू, भगिनी अथवा दुहिता को पकड़कर ले आया है।' यदि संघ उसे दण्ड दे तो राजा उस प्रमुख का समर्थन कर उसे प्रतिपक्षियों से भिड़ा दे। यदि संघ दण्ड की व्यवस्था न करे तो वधकर्ता गुप्तचर बने हुए उस सिद्ध पुरुष की रात्रि में हत्या कर दे। तत्पश्चात् अन्य लोग उसी वेष में उपस्थित होकर आक्रोशपूर्वक कहें, 'वह व्यक्ति ब्राह्मणघातक और ब्राह्मणी का जार है।........'

इस प्रकार हम देखते हैं कि जिस भेदनीति को अपना कर अजातशत्रु का महामंत्री वर्षकार वैशाली के वज्जी गणतंत्र को नष्ट करने में सफल हो सका, उसी भेदनीति का विस्तारपूर्वक अर्थशास्त्र में विवेचन किया गया है। उल्लेखनीय है कि पंचतंत्र और हितोपदेश में सुहृद्‌भेद और विग्रह के रूप में इस नीति को पशु-पक्षियों की मनोरंजक कथा-कहानियों के माध्यम से प्रस्तुत किया गया है।

संघ-व्यवस्था से महावीर और बुद्ध प्रभावित

वज्जी-लिच्छवी अपने सब कामों को जनतांत्रिक ढंग से करते थे। भेरी का शब्द सुनते ही वे संथागार (लोकसभा) में एकत्र हो जाते और फिर धार्मिक, सामाजिक और राजनैतिक विषयों पर चर्चा होती। बहुमत और अल्पमत जानने के लिए मतगणना की जाती और भिन्न-भिन्न रंगों की शलाकाओं (सलाई) द्वारा मतदान (छंद) होता। कोई प्रस्ताव पेश करने के बाद प्रस्ताव को दुहराते समय उस पर तीन बार बोलने का अवसर दिया जाता। उसके बाद ही निर्णय सुनाया जाता। उनकी न्याय-प्रणाली आदर्श मानी जाती थी। यदि किसी पर चोरी आदि अपराध का दोषारोपण किया जाता तो एकदम उस व्यक्ति को पकड़कर जेल में नहीं पहुँचा दिया जाता। सर्वप्रथम उसे विनिश्चय-महामात्र (न्यायाधीश), फिर व्यावहारिक, फिर सूत्रधार, फिर सेनापति, फिर उपराजा और अन्त में राजा के सुपुर्द किया जाता। यदि उसका अपराध सिद्ध हो जाता तो फिर प्रवेणी-पुस्तक (कानूनी किताब) के अनुसार उसे दण्ड दिया जाता। वस्तुतः क्रमशः लिच्छवी और शाक्य गण में उत्पन्न महावीर और बुद्ध दोनों ही लिच्छवियों की गणतांत्रिक व्यवस्था से प्रभावित हुए थे और उन्होंने अपने भिक्षु और भिक्षुणी संघ के समक्ष लिच्छवी गणव्यवस्था को आदर्श के रूप में प्रस्तुत किया था। महावीर ने तो अपने संघ को साधु, साध्वी, श्रावक और श्राविका, इन चार भागों में विभक्त कर उसे सुदृढ़ बनाने का प्रयास किया था। उल्लेखनीय है कि जैन और बौद्ध संघ का नियंत्रण और शासन किसी एक व्यक्ति के हाथ में न होकर समस्त संघ के अधिकार में गिना जाता था।

प्राचीन जैन और बौद्धसूत्रों में संघ और गण का उल्लेख जगह-जगह मिलता है। बौद्धधर्म में बुद्ध और धर्म के साथ संघ को जोड़ा गया है। बौद्ध सूत्रों में उल्लिखित पूरण कस्सप, मक्खलि गोसाल, पकुध कच्चायन, अजित केस कंबली, संजय बेलट्ठिपुत्त और

निग्गंठनातपुत्त (महावीर) को संघी, गणी और गणाचार्य के रूप में सम्मानित किया गया है। जैन परंपरा में प्रथम तीर्थंकर ऋषभदेव जब विनीता नगरी में सिंहासन पर आरूढ़ हुए तो उन्होंने उग्र, भोग, राजन्य और क्षत्रिय नामक चार गणों की स्थापना की। महावीर को केवल ज्ञान होने के पश्चात् उनका उपदेश सुनकर जो उनके प्रमुख शिष्य बने, वे गणधर कहलाये। प्राचीन जैन ग्रंथों में संघ, गण, गच्छ, कुल और शाखा का उल्लेख किया गया है। कल्पसूत्र की स्थविरावलि में जैन श्रमणों के गोदासगण, उत्तरबलिस्सहगण, उद्देहगण, चारणगण, उडुवाडियगण, वेलवाडियगण, माणवगण और कोडियगण के नाम आते हैं। कुलों में नागभूय, वच्छलिज्ज, पीइधम्मिय, भद्दजसिय, इंदपुरग, इत्तिगुत्ति, पण्हवाहणय आदि, तथा शाखाओं में तामलित्तिया, मासपुरिया, संकासीआ, वज्जनागरी, चपिज्जिया, काकंदिया, सावत्थिया, सोरट्ठिया, उच्चानागरी, मज्झिमिल्ला (मध्यमा), बंभदीविया आदि के नामों का उल्लेख है। ईसा की १४वीं शताब्दी के लेखक राजशेखर ने अपने प्रबन्ध कोशकी-प्रशस्ति में अपने आपको कोटिक (कोडिय) गण, प्रश्नवाहनक पण्हवाहणय) कुल, मध्यमा शाखा, हर्षपुरीय गच्छ में मलधारी की सन्तान कहा है।

उत्तर-कालीन जैन एवं बौद्ध ग्रंथों में क्षीण होता हुआ वैशाली का महत्त्व

लगभग ईसापूर्व ५वीं शताब्दी के अन्तिम चरण में अजातशत्रु ने अपने साम्राज्य का विस्तार करने के लिए वैशाली के वज्जी-लिच्छवियों की गणव्यवस्था को तहस-नहस कर डाला। लेकिन यह कहना कठिन है कि उसी समय से वैशाली अपना गौरव खोकर श्रीविहीन हो गयी। हाँ, इतना अवश्य है कि सैकड़ों वर्षों तक हमें लिच्छवियों का नाम सुनाई नहीं पड़ता। बुद्ध-निर्वाण के लगभग १००० वर्ष बाद ईसवी सन् ३२० के लगभग हमें लिच्छवी राजकुमारी कुमारदेवी का नाम सुन पड़ता है, जिसका विवाह प्रथम गुप्त सम्राट् के साथ हुआ। सातवीं शताब्दी में जब चीनीयात्री य्वेनच्वांग वैशाली आया तो वह शोभाविहीन हो चुकी थी। आगे चलकर बौद्ध अट्ठकथाकार अश्वघोष (ईसवी सन् ५वीं शताब्दी) जैसे दिग्गज विद्वान् तथा शीलांक (ईसवी सन् ९वीं शताब्दी) और अभयदेव (ईसवी सन् ११ वीं शताब्दी) जैसे सुप्रसिद्ध जैन टीकाकार वज्जी, लिच्छवी, वैशालीय, (वैशालीनिवासी महावीर के श्रावक), काश्यप (महावीर का गोत्र नाम) जैसे शब्दों की सार्थकता ही भूल गये। मज्झिमनिकाय की अट्ठकथा के अनुसार, जो भी खाद्यपदार्थ लिच्छवियों के पेट में जाता, वह आरपार दिखाई देता, जैसे कोई वस्तु किसी मणिपात्र में रक्खी हुई हो। अतएव वे लोग निच्छवी (लिच्छवी = पारदर्शक) कहे जाने लगे। शीलांक ने सूत्रकृतांग की टीका (२, १, पृ. २७७ अ) में लिच्छवी का अर्थ लिप्सावाले वणिक् किया है। सूत्रकृतांग की चूर्णी (पृ. ३१५) तथा सुप्रसिद्ध पाइअसद्दमहण्णवो (संशोधित द्वितीय संस्करण) में भी इसी अर्थ को मान्य किया है। वज्जी शब्द की परंपरा भी विस्मृत हो चुको थी। बौद्ध टीकाकार अश्वघोष और अभयदेव आदि जैन विद्वानों ने इसकी विचित्र व्युत्पत्तियाँ की हैं। अभयदेव ने वज्जी का अर्थ वज्री (इन्द्र) किया है (व्याख्या प्रज्ञप्ति, ७।९)। आचार्य हेमचन्द्र ने इस अर्थ को मान्य किया है। अज्ञातशत्रु-कूणिक को बौद्ध

सूत्रों में वेदेहिपुत्त (जैनों में वज्जिविदेहपुत्त अथवा विदेहपुत्त) कहा गया है। बुद्धघोष ने 'वेदेहिपुत्त' का अर्थ किया है—बुद्धिपूर्वक प्रयत्न करने वाला (वेदेन इहति इति वेदेहि, दीघनिकाय, अट्ठकथा १।१३९)।

सबसे महान् आश्चर्य इस बात का है कि उत्तरवर्ती जैन विद्वान् अपने तीर्थंकर भगवान् महावीर की जन्मभूमि वैशाली को ही भूल गये। परिणाम यह हुआ कि महावीर का जन्म-स्थान विवाद का विषय बन गया। कुछ लोग उज्जैनी (संभवतः विशाला नाम पर से) को, कुछ कुंडलपुर (संभवतः कुण्डपुर के सादृश्य से) को और कुछ महावीर जी (दिल्ली के पास महावीर जी नाम का रेलवे स्टेशन) को भगवान् महावीर का जन्म-स्थान मानने लगे। जान पड़ता है कि बहुत समय पहले ही जैनों की दृष्टि में वैशाली महत्त्वपूर्ण नगरी नहीं रह गयी थी। स्थानांग सूत्र में चंपा, मथुरा, वाराणसी, श्रावस्ति, साकेत, हस्तिनापुर, कांपिल्य, मिथिला, कौशांबी और राजगृह नाम की जो दस प्राचीन राजधानियाँ गिनायी गयी हैं, उनमें वैशाली का उल्लेख न कर विदेह जनपद की नगरी मिथिला को प्राधान्य दिया गया है। जिन तीन नगरों में बौद्धों की संगीति होने का उल्लेख है, उनमें वैशाली भी है, लेकिन वैशाली में किसी जैन वाचना या जैन साधुओं के सम्मेलन आदि होने का उल्लेख नहीं मिलता। इससे जान पड़ता है कि महावीर-निर्वाण के कुछ समय बाद ही जैन दृष्टि में वैशाली का महत्त्व कम हो गया था। उत्तरवर्ती कथा साहित्य में राजगृह, चंपा, कौशांबी, हस्तिनापुर, मथुरा आदि नगरों की भाँति वैशाली का उल्लेख न किया जाना इसी तथ्य की ओर इंगित करता है। उत्तरकालीन जैनग्रंथों में वैशाली का अर्थ विशालगुणयुक्त किया गया है। ऊपर कहा जा चुका है कि उज्जयिनी नगरी विशाला (संभवतः विशाल होने के कारण) नाम से प्रख्यात थी, और यह भी एक कारण हो सकता है कि वैशाली नगरी के साथ साम्य होने के कारण, इसे महावीर की जन्मभूमि मान लिया गया। सूत्रकृतांग चूर्णी में वैशालीय (वैशाली के निवासी महावीर) का निम्नप्रकार से अर्थ किया गया है :

विशाला जननी यस्य, विशालं कुलमेव वा।
विशालं वचनं वास्य, तेन वैशालिको जिनः ॥

जिसकी विशाल माता है, विशाल कुल है, और विशाल वचन है, उस जिन भगवान को वैशालिक कहते हैं।

व्याख्या प्रज्ञप्ति (शतक) में भगवान महावीर के श्रावकों को वेसालिय सावक (वैशालीनिवासी श्रावक) कहा है, किन्तु टीकाकार अभयदेव ने वैशालीय का अर्थ विशालगुणसंपन्न कर डाला है। पाइअसद्दमहण्णवो में वेसालिअ का अर्थ 'विशालाख्य जाति में उत्पन्न' किया गया है। कासव (काश्यप) महावीर का गोत्रनाम है। कल्पसूत्र में कासवज्जिया नामक जैन श्रमणों की शाखा का उल्लेख है। फिर भी जैन टीकाकार अभयदेव ने काश्यप का अर्थ इक्षुरस का पान करनेवाला (काशं इक्षुः तस्य विकारः

काश्यः रसः स यस्य पानं स कश्यपः) कर दिया है। इससे पता लगता है कि किस प्रकार कालक्रम से प्राचीन परंपराएं विलुप्त होती गयीं और उनका स्थान नयी परंपराओं ने ग्रहण कर लिया। भगवान महावीर की जन्मभूमि वैशाली और उनके लिच्छवी कुल के विलुप्त हो जाने का यही रहस्य है।

कालक्रम से कितने ही जैन तीर्थ विछिन्न हो गये हैं। संभवतः इसका कारण है कि जैन लोग इन स्थानों को छोड़कर बनिज-व्यापार के लिए अन्यत्र चले गये। नये स्थानों में नये तीर्थों की स्थापना कर ली गयी। उदाहरण के लिए, जैन आचार्यों की मुख्य प्रवृत्तियों के केन्द्रस्थल विहार के कितने ही तीर्थ भुला दिये गये हैं और जैन यात्री आजकल इन तीर्थों की यात्रा नहीं करते। भद्रिलपुर मलय जनपद की राजधानी थी। पुष्पदंत नाम के दसवें तीर्थंकर की जन्मभूमि होने के कारण इसकी गणना अतिशय तीर्थों में की गयी है। इसकी पहचान हजारीबाग जिले के भदिया नामक गांव से की जा सकती है। लेकिन जैन लोग इस तीर्थ की यात्रा नहीं करते। आश्चर्य नहीं कि कालांतर में शनैःशनैः जैन लोग वैशाली को भी भूल गये हों।

वस्तुतः भारत के इतिहास में वैशाली का नाम सुवर्णाक्षरों में अंकित रहेगा, जहाँ आज से अढ़ाई हजार वर्ष पहले गणतंत्र व्यवस्था वर्तमान थी, जिसकी तुलना प्राचीन यूनान के सुप्रसिद्ध नगर एथेंस की गणतंत्र प्रणाली से की जा सकती है। अन्तर इतना ही है कि यूनान की गणतंत्र-प्रणाली योरपीय विद्वानों की कृपा से जग-प्रसिद्ध हो गयी और वैशाली की प्रणाली छिपी रह गयी। खेद है कि बिहार राज्य और भारत सरकार को इस दिशा में जो सक्रियता दिखानी चाहिए थी, उसका अभाव देखने में आता है। वैशाली की खोयी हुई गरिमा को फिर से उजागर करने की अधिकाधिक आवश्यकता है।

❀

प्राकृत : एक अवलोकन

डॉ० देवनारायण शर्मा

'प्राकृत' शब्द प्रकृतिमूलक है, जिसका (प्रकृति का) अर्थ भाषापरिप्रेक्ष्य में प्रजा, साधारणजन आदि होना चाहिए। इस प्रकार साधारणजन की भाषा को ही प्राकृत कहा गया है। आचार्य हेमचन्द्र ने यदि प्रकृति का अर्थ संस्कृत किया है, तो उनका यह अर्थ शब्द-शास्त्र के संदर्भ में उपयुक्त है, क्योंकि वहाँ प्राकृत शब्दों की सिद्धि संस्कृत शब्दों को मूल माने बिना संभव ही नहीं है। वस्तुतः प्राकृतभाषा में संस्कृतसदृश शब्दों का भी प्रयोग हुआ है तथा विकृत अपभ्रंश शब्दों का भी। इस कारण इन दोनों प्रकार के शब्दों पर अनुशासन क्रमशः संस्कृत तथा प्राकृत व्याकरणों का है।

प्राकृत भाषा में प्रकृति, प्रत्यय, लिंग, कारक, समास और संज्ञा आदि व्याकरण-सम्बन्धी बातें संस्कृत की तरह ही जाननी चाहिए। इनमें प्रकृति के अन्तर्गत नाम, धातु, अव्यय, उपसर्ग आदि; प्रत्यय में सि, औ, जस् तत्त्व तिव् तस् अन्ति आदि; लिंग में पुल्लिंग, स्त्रीलिंग और नपुंसकलिंग; कारक में कर्त्ता, कर्म, करण, सम्प्रदान, अपादान, सम्बन्ध और और अधिकरण; समास में अव्ययीभाव, तत्पुरुष, द्वन्द्व, कर्मधारय, द्विगु और बहुव्रीहि तथा संज्ञा में स्वर, व्यजन, लघु, गुरु आदि आते हैं।

प्राकृत में केवल ह्रस्व-दीर्घ ऋ तथा ऌ, ऐ, औ, ङ, ञ, श, ष, विसर्ग और प्लुत को छोड़कर अन्य वर्ण समुदाय संस्कृत-व्याकरणों के अनुसार ही हैं। अपने-अपने वर्गवाले अक्षरों से संयुक्त ङ और ञ भी प्राकृत में मिलते हैं। कुछ आचार्यों[1] के मत से तो ए और औ वर्ण भी प्राकृत में प्रयुक्त होते हैं। किन्तु, इसमें स्वर-रहित व्यञ्जन, द्विवचन तथा चतुर्थी विभक्ति का बहुवचन नहीं होता।

प्राकृत व्याकरण में आदि से अन्त तक 'बहुल' का शासन हम पाते हैं, अर्थात् इसमें व्याकरण के नियम कहीं लगते, कहीं नहीं लगते, कहीं विकल्प से लगते और कहीं पर कुछ और ही हो जाता है। तात्पर्य जिस कार्य का निर्देश सूत्र ने नहीं किया, वह भी हम पाते हैं। आर्ष प्राकृत में व्याकरण के सभी नियम विकल्प से लगते हैं।

प्राकृत के अन्तर्गत वैयाकरणों ने कई भाषाओं को लिया है। इनमें सबसे प्राचीन 'प्राकृत प्रकाश' के रचयिता वररुचि ने चार प्राकृतों का नाम गिनाया है—महाराष्ट्री, शौरसेनी, मागधी और पैशाची। जैनाचार्य श्री हेमचन्द्र ने तीन और नाम जोड़ दिये हैं—आर्ष (अर्धमागधी), चूलिका पैशाची और अपभ्रंश। बाद के वैयाकरणों ने सामान्यतया हेमचन्द्र का ही अनुकरण किया है।

---

१. आचार्य श्री हेमचन्द्र, स्वोपज्ञ, शब्दानुशासन वृत्ति ८।१।१।

वररुचि ने अपभ्रंश को भिन्न प्राकृत स्वीकार नहीं किया है। कुछ अलंकार-शास्त्रियों ने इसे देशभाषित अर्थात् जनसाधारण की बोलचाल की भाषा कहा है। दंडी ने अपने काव्यादर्श में अपभ्रंश से तात्पर्य काव्यान्तर्गत आकारों तथा इसी कोटि के अन्य लोगों की भाषा बतायी है। यह साहित्य की भाषा नहीं थी।

प्राकृत के अन्तर्गत दंडी महाराष्ट्री, शौरसेनी, गौडी तथा लाटी को स्वीकार करते हैं। 'गौडी' स्पष्टतया मागधी का ही दूसरा नाम था। 'लाटी' से उनका क्या तात्पर्य है, यह स्पष्ट नहीं होता। इसप्रकार वररुचि और दंडी के अनुसार प्राकृतों के चार वर्ग (महाराष्ट्री, शौरसेनी, मागधी तथा पैशाची) तथा आचार्य हेमचन्द्र के अनुसार सात (महाराष्ट्री, शौरसेनी, मागधी, अर्धमागधी अथवा आर्ष, पैशाची और चूलिका पैशाची तथा अपभ्रंश) हैं।

इन भाषाओं के मूल का जहाँतक प्रश्न है, इस सम्बन्ध में दो-तीन सिद्धान्त सामने आते हैं। इनमें एक तो भारतीय वैयाकरणों का है, जो प्राकृत का मूल शास्त्रीय संस्कृत को ही स्वीकार करते हैं। दूसरा विचार उन प्राच्य तथा पाश्चात्य विद्वानों का है, जो शिलालेखी प्राकृत के माध्यम से वेदकालीन प्राचीन अथवा प्रारम्भिक प्राकृत (२००० ई० पू० से ५०० ई० पू० तक) से आयी हुई, इसे स्वीकार करते हैं, जो वैदिक भाषा से भी पूर्व अथवा समानान्तर वर्तमान थी। ये विद्वान् वैदिक संस्कृत (१५०० ई० पू०) को उसी प्रारम्भिक प्राकृत से विकसित हुई मानते हैं। शिलालेखी प्राकृत (५०० ई० पू० से १०० ई०) अपने पालीरूप में अविच्छिन्न रूप से वर्तमान थी। वैदिक संस्कृत से लौकिक संस्कृत और शिलालेखी प्राकृत से साहित्यिक प्राकृतें (अपभ्रंश को छोड़कर) विकसित हुईं। ये प्राकृतें ईसा की प्रथम शताब्दी से पाँचवीं तक बोलचाल की भाषा के रूप में रहीं। अपभ्रंश की शृंखला ई० की पाँचवीं शताब्दी से दसवीं तक अविच्छिन्न रही। यद्यपि बाद तक भी इसमें रचनाएँ होती रहीं। इस प्रकार इन विद्वानों के विचार से प्रारम्भ में वेद-कालीन अनेक भाषाएँ (प्रारम्भिक प्राकृतें) थीं, जिनसे शिलालेखी प्राकृत विकसित हुई तथा उससे साहित्यिक प्राकृतें निकलीं। इन प्राकृतों का काल ईसा की पाँचवीं-छठी शताब्दी कहा जा सकता है, जिससमय ये बोल-चाल की भाषा के रूप में प्रचलित थीं। इसी काल में महाकवि शूद्रक ने अपना प्रसिद्ध संस्कृत-नाटक मृच्छकटिक लिखा, जिसमें उसने प्रायः सभी प्राकृतों के उदाहरण बड़ी सुन्दरता से प्रस्तुत किये हैं।

उपर्युक्त दोनों ही विचारों में जो भी सही हो, किन्तु, यह तो निर्विवाद है कि प्राकृतें निश्चित रूप से संस्कृतों (वैदिक तथा साहित्यिक) से प्रभावित हुई हैं और इसका सबसे सुन्दर सबल कारण यह है कि बहुत से संस्कृत शब्द ज्यों के त्यों अपने अपरिवर्तित रूप में साहित्यिक प्राकृत में आ गये हैं। इस प्रकार प्राकृतों को यदि संस्कृतों से व्युत्पन्न नहीं भी माना जाय, फिर भी उनपर संस्कृतों की गहरी छाप तो स्पष्ट देखी जा सकती है।

प्राकृतों का परिचय

शिलालेखी प्राकृत—इसकी जानकारी हमें शिलाखंडों तथा शिलास्तम्भों पर अंकित राजा अशोक (२७१ ई० पू० से २३१ ई० पू० तक) की राजघोषणा से प्राप्त होती है। ये शिलालेख ऐतिहासिक तथा भाषाशास्त्रीय, दोनों ही दृष्टियों से बड़े ही महत्त्वपूर्ण हैं। इनसे कमसे कम तीन जनभाषाओं का पता चलता है, उदाहरणार्थ—(१) गिरिनार के चारों ओर बोली जानेवाली पाली से मिलती-जुलती जनभाषा, (२) मागधो से मिलती-जुलती जौगड के समीप की जनभाषा तथा (३) मनसेहरा के चारों ओर के क्षेत्रों में बोली जानेवाली जनभाषा। अर्थात् मगध की एक प्रधान-केन्द्रीय जनभाषा (जिसमें मूलतः राजघोषणाएँ निर्गत हुई होंगी) को छोड़कर पश्चिम, पूर्व तथा उत्तर की इन तीन जनभाषाओं का परिचय हमें शिलालेखों से मिल जाता है।

महाराष्ट्री प्राकृत—प्रायः सभी वैयाकरणों ने महाराष्ट्री को मुख्य प्राकृत के रूप में स्वीकार किया और दंडी तथा हेमचन्द्र जैसे आचार्यों का तो प्राकृत से तात्पर्य महाराष्ट्री से ही है। इसे काव्य की प्रकृष्ट भाषा माना गया है। इसका प्रयोग सेतुबन्ध, गउडवहो आदि काव्यों में, मृच्छकटिक, विक्रमोर्वशीय आदि नाटकों के पद्यों में हुआ है। वैयाकरण चण्डने जो प्राचीन महाराष्ट्री की विशेषताएं बतायी हैं, वे प्रायः जैन अर्धमागधी और जैन महाराष्ट्री में पायी जाती हैं। महाराष्ट्री को दक्षिणात्या नाम से भी अभिहित किया गया है। आचार्यों के द्वारा इसे प्राकृतों की आधारभूत भाषा स्वीकार कर लिये जाने पर, इसकी विशेषताएँ भी वे ही रहीं जो प्राकृत सामान्य की बतायी गयी हैं।

अर्धमागधी—जैनागमों से यह सिद्ध है कि भगवान् महावीर ने अर्धमागधी भाषा में उपदेश दिये और गणधरों ने उन्हें उसी भाषा में सूत्रबद्ध किया। आचार्य हेमचन्द्र ने इसे आर्ष कहा है। यह जैनागमों की भाषा है। नाटकों की अर्धमागधी से भिन्न बताने के लिए इसे जैन अर्धमागधी कहा गया है। यह अर्धमागधी की अपेक्षा मागधी के निकट है। अर्धमागधी नामका कारण इसका आधे मगध देश की भाषा होना है, न कि आधीमागधी भाषा। जिनदासमणि ने निशीथ चूर्णी में इसको स्पष्ट कर दिया है—"मगहद्ध बिषयभाषा निबद्ध अद्धमागहं"।

जैन महाराष्ट्री—आगमों के अतिरिक्त श्वेताम्बर जैनों की अन्य धार्मिक पुस्तकों की भाषा जैन महाराष्ट्री है। इस प्रकार निर्युक्तियाँ, भाष्य, चूर्णियाँ तथा टीकाएँ इसी प्राकृत में लिखी गयी हैं। इसके साथ ही तीर्थंकरों तथा अन्य संतों की जीवनियों एवं दर्शन, तर्क, ज्योतिष, भूगोल शास्त्रादि से सम्बन्धित प्राकृत के ग्रन्थ जैन महाराष्ट्री में लिखे गये। प्राचीन भारतीय वैयाकरणों ने जैन महाराष्ट्री के नाम से किसी भाषा का उल्लेख नहीं किया है, किन्तु, युरोपीय विद्वानों ने नाटकादि तथा श्वेताम्बर जैन ग्रन्थों की महाराष्ट्री के अन्तर को देख दूसरे को जैन महाराष्ट्री कहा है। यह जैन महाराष्ट्री नाटकादि की महाराष्ट्री के सदृश भाषात्मक विशेषताओं से युक्त होने के साथ ही अर्धमागधी के लक्षणों से भी बहुत अधिक प्रभावित है।

शौरसेनी—प्राकृतों में शौरसेनी ठीक उसी तरह गद्य की भाषा है, जैसे महाराष्ट्री पद्य की। इसका प्रयोग मुख्यरूप से नायिकाओं तथा उनकी सखियों के समान ही संस्कृत नाटकों के गौण पात्रों द्वारा हुआ है। यह राजशेखर की कर्पूरमंजरी में आद्योपान्त गद्य की भाषा है। जो शौरसेनी अश्वघोष के नाटकों तथा अशोक के शिलालेखों में पायी गयी हैं, वह प्राचीन शौरसेनी (२०० अथवा ३०० ई० पू०) है। अर्वाचीन साहित्यिक शौरसेनी (१०० अथवा २०० ई०) भास, कालिदास, शूद्रक तथा अन्य संस्कृत कवियों के नाटकों में पायी जाती है। दिगम्बर जैनों के ग्रन्थ प्रवचनसार, द्रव्य-संग्रह आदि की भाषा जैन शौरसेनी कही गयी है। इसमें साहित्यिक शौरसेनी के साथ ही अर्धमागधी की विशेषताएँ भी पायी जाती हैं, जैसे जैन महाराष्ट्री में हम पाते हैं।

मागधी—इसमें अधिक साहित्य नहीं मिलते हैं। इसका प्राचीनतम निदर्शन अशोक के शिलालेखों में पाया जाता है। [२०० अथवा ३०० ई० पू०]। इसके बाद यह अश्वघोष, भास, कालिदास के नाटकों तथा शूद्रक के मृच्छकटिक में आता है, जहाँ इसका प्रयोग कंचुकी, भिक्षु, क्षपणक, चेट आदि गौणपात्रों के द्वारा होता है। शकारी, चाण्डाली और शबरी इसकी उपबोलियाँ हैं। ढक्की अथवा टक्की को भी इसकी उपबोली माना गया है।

पैशाची—इसमें अभी कोई साहित्य उपलब्ध नहीं है। गुणाढ्य की बृहत् कथा जो अप्राप्य है, अतिप्राचीन परम्परानुसार पैशाची में ही रचित थी। अभी इसके कुछ नमूने वररुचि के प्राकृत-प्रकाश, हेमचन्द्र तथा अन्य आचार्यों के प्राकृत व्याकरण, हेमचन्द्र के ही कुमारपालचरित, काव्यानुशासन तथा मोहराज-पराजय नाटक आदि में मिलते हैं। वाग्भट इसे भूतभाषित तथा दंडी भूतभाषा कहते हैं। उनके अनुसार यह भूतों तथा कुछ अन्य आचार्यों के अनुसार यह पिशाचों तथा राक्षसों की भाषा है। कैकेय, शौरसेन तथा पाञ्चाल पैशाची इसकी उपबोलियाँ हैं।

चूलिका पैशाची—इसके निदर्शन भी हेमचन्द्र के कुमारपालचरित, काव्यानुशासन तथा हम्मीर-मद-मर्दन (नामक नाटक) में पाये जाते हैं। आचार्य हेम तथा लक्ष्मीधर को छोड़कर किसी अन्य भारतीय वैयाकरण ने इसका अलग से उल्लेख भी नहीं किया है। वे इसे पैशाची का ही भेद मानते रहे हैं। यों अलग से उल्लेख करने के बाद भी इन दोनों आचार्यों ने भी इसे पैशाची का एक रूपान्तर ही स्वीकार किया है। वस्तुतः यह पैशाची का ही क्रमशः विकसित रूप है।

अपभ्रंश—इससे तात्पर्य बोलचाल की भाषा से है, जो किसी न किसी साहित्यिक प्राकृत की अवस्था है। बहुत-सी साहित्यिक प्राकृत भाषाएँ जो प्रारम्भ में जनसमुदाय द्वारा बोलचाल की भाषा के रूप में व्यवहृत हुईं और जिनमें मूलरूप से देशी शब्द मिलते गये, वे ही अपभ्रंश कहलायीं। ये अपभ्रंश भी अलग-अलग क्षेत्रों में बोली जाती रहीं, इस कारण अलग-अलग प्रकार की हो गयीं तथा अपने-अपने क्षेत्रों के नाम पर इनका नामकरण भी हो गया।

इस प्रकार महाराष्ट्री अपभ्रंश, मागधी अपभ्रंश, अर्धमागधी अपभ्रंश, शौरसेनी अपभ्रंश, पैशाची अपभ्रंश आदि अपभ्रंश के विभिन्न नाम सम्बद्ध प्राकृतों के कारण हमारे सामने आये। इन्हीं अपभ्रंशों ने वर्तमान लोकभाषाओं को जन्म दिया। ये अपभ्रंश दसवीं सदी से पूर्व तक बोल-चाल की भाषा रही होंगी। इनके बाद ही पुरानी हिन्दी आदि लोकभाषाएँ अस्तित्व में आयीं। उपर्युक्त अपभ्रंशों के अतिरिक्त अन्य प्रकार के अपभ्रंश भी हैं। उदाहरणार्थ, नागर, व्राचड, उपनागर तथा वारेन्द्री आदि।

कुछ वैयाकरण विभिन्न भाषाओं के नाम गिनाते समय संस्कृत और प्राकृत के साथ ही स्वतंत्र भाषा के रूप में अपभ्रंश का नामोल्लेख भी करते हैं। उदाहरणार्थ, दंडी ने जहाँ विभिन्न भाषा-साहित्यों का वर्णन किया है, वहाँ संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश तथा मिश्र की चर्चा की है। इससे यह अनुमान होता है कि प्रारम्भ में अपभ्रंश अवश्य बोल-चाल की भाषा थी, किन्तु, बाद में वह साहित्य की भाषा बन गयी, जिससे दंडी को उसे स्वतन्त्र भाषा स्वीकार करना पड़ा। पर, अन्ततः सभी प्राकृत वैयाकरण, यहाँ तक कि दंडी ने भी अपभ्रंशको महाराष्ट्री, शौरसेनी, मागधी, अर्धमागधी आदि की तरह साहित्यिक प्राकृत का ही एक भेद मान लिया है। नमिसाधु ने तो काव्यालंकार की टीका में "प्राकृतमेवाप्रंशः" इस कथन के द्वारा अपभ्रंश की स्थिति और अधिक स्पष्ट कर दी है। जब अन्य प्राकृतों का रूप स्थिर हो गया और वे बोल-चाल की भाषा नहीं रह गयीं; उस स्थिति में बोल-चाल की भाषा के रूप में अपभ्रंश का प्रादुर्भाव हुआ। फिर, इसमें रचनाएँ प्रारम्भ हुईं और इसका भी स्थिर साहित्यिक रूप प्रकट हुआ और फिर बाद में यह अपभ्रंश भी प्राकृत का एक भेद हो गया। इस कारण सभी प्राकृत वैयाकरणों ने इसे प्राकृत के अन्तर्गत ही स्वीकार कर लिया।

महाराष्ट्री की तरह अपभ्रंश भी काव्य की भाषा है। दण्डि के अनुसार यह आभीर, शक, शबर आदि निम्नपात्रों के लिए विहित है। यह कालिदास विरचित विक्रमोर्वशीय के चतुर्थांक, पिङ्गल के छन्दः शास्त्र पउम-चरिउ, सुपासनाह चरिउ, जसहरचरिउ, सुदंसेन चरिउ आदि अपभ्रंश काव्यों, कुमारपाल चरित तथा आचार्य हेमचन्द द्वारा अपने सिद्धहेम शब्दानुशासन के आठवें अध्याय के अन्तर्गत उद्धृत पदों में तथा अन्य बहुत से ग्रन्थों में पाया जाता है। विविध भेदवाली सभी अपभ्रंश भाषाओं के निदर्शन अभी वर्तमान में उपलब्ध नहीं हैं। कुछ अपभ्रंशों की, जैसे—नागर, व्राचड, उपनागर, वारेन्द्री और शौरसेनी आदि की विशेषताएँ ही मिलती हैं, जिन्हें बहुत से वैयाकरणों ने सामान्य नाम अपभ्रंश अथवा नागर अपभ्रंश के नाम से अभिहित किया है। विविध प्राकृतों के नाम के सम्बन्ध में यह ध्यान रखना चाहिए कि उनके नाम या तो उस देश के नाम पर बने हैं, जहाँ वे बोली जाती हैं अथवा उन जातियों के नाम पर बने, जो बोलचाल में उनका व्यवहार करती थीं।

इस प्रकार महाराष्ट्री, शौरसेनी, अर्धमागधी और मागधी, ये भौगोलिक नाम इस भूखण्ड के नाम पर स्वीकृत हुए, जहाँ ये भाषाएँ बोली जाती थीं। महाराष्ट्री, महाराष्ट्र की,

शौरसेनी, शूरसेन (जो क्षेत्र वर्तमान मथुरा के चतुर्दिक है) की, अर्धमागधी, मगध के अर्धभाग (जो करीब इलाहाबाद के समीप है) की तथा मागधी पूरे मगधदेश की भाषा थी। पिशाच एक सांस्कृतिक नाम है। भारतीय वैयाकरणों तथा साहित्य-शास्त्रियों को संभवतया इसका पता नहीं था, इस कारण उन्होंने इसे भूत-पिशाचों की भाषा कहा। किन्तु, अब जार्ज ग्रियर्सन तथा अन्यान्य विद्वानों द्वारा यह सिद्ध हो चुका है कि भारत के सुदूर उत्तर-पश्चिम (पंजाब के आसपास) में पिशाच नामकी जंगली जनजातियाँ थीं, जो इस भाषा का प्रयोग करती थीं। इस प्रकार यह पैशाची नाम इस भाषा को बोलनेवाली जातियों के नाम पर पड़ा। अपभ्रंश नाम तो प्रायः वर्णनात्मक है, क्योंकि इसमें बहुत से अपभ्रंश अर्थात् व्याकरण के नियमों से रहित अशुद्ध शब्द तथा उनके रूप प्रयुक्त हुए हैं, व्याकरण-नियमबद्ध शब्दों तथा उनके रूपों का प्रयोग कम हुआ है। इस प्रकार यह अपभ्रंश नाम मात्र वर्णनात्मक है, अन्य प्राकृतों के नाम की तरह न तो भौगोलिक है और न सांस्कृतिक ही।

इन साहित्यिक प्राकृतों का काल हम ई० स० की पहली शताब्दी से दसवीं शताब्दी तक रख सकते हैं। इसके बाद वर्तमान लोकभाषाओं का प्राचीनरूप प्रारम्भ हो जाता है।

इस तरह उपर्युक्त तथ्यों के अवलोकन से हम प्राकृतों का सामान्य परिचय पा जाते हैं। वस्तुतः इन सबों की शब्द एवं रूप आदि सम्बन्धी अपनी-अपनी विशेषताएँ भी हैं, जो इन्हें एक-दूसरे से भिन्न अभिहित करती हैं।

प्राकृत और संस्कृत का समानान्तर भाषिक विकास

डॉ० श्रीरंजन सूरिदेव

यह सर्वविदित है कि प्राकृत-भाषा ने मध्ययुग में प्रचुर जनसम्मान अर्जित किया। आधुनिक विद्वानों ने प्राकृत के सम्बन्ध में इस पक्ष का समर्थन किया है कि यह भाषा संस्कृत से नहीं उत्पन्न हुई, अपितु प्रकृति के नियमानुसार यह स्वयं सर्वप्रथम आविर्भूत हुई। क्योंकि, 'प्राकृत' नाम ही इस बात को स्वयं संकेतित कर देता है। आधुनिक विद्वानों का यहाँ तक कहना है कि संस्कृत ही प्राकृत का संस्कार-सम्पन्न रूप है।

किन्तु, आचार्य हेमचन्द्र सूरि के कथन से उक्त तथ्य खण्डित हो जाता है। आचार्य सूरि ने मूल भाषा संस्कृत से प्राकृत का उद्भव मानते हुए यह स्पष्ट स्वीकार किया है कि 'प्रकृतिः संस्कृतम् तत्र आगतं प्राकृतम्' अर्थात्, मूल प्रकृति संस्कृत से ही प्राकृत का अविर्भाव हुआ। सच पूछिये, तो आधुनिकों की इस धारणा कि में 'प्राकृत संस्कृत-भाषा से भी प्राचीन है', किसी सबल प्रमाण की दृढ़ता नहीं है। इसलिए कि संस्कृत-निबद्ध वेद से प्राचीन कोई भी प्राकृतनिबद्ध कृति उपलब्ध नहीं। इसके अतिरिक्त, साधारण बुद्धिवाले भी मोटे तौर पर यह जानते हैं या जान सकते हैं कि प्राकृत-भाषा में संस्कृत का मूलाधार स्पष्ट है। और, यही कारण है कि प्राकृत के अनेक शब्दानुशासन संस्कृत में लिपिबद्ध हुए हैं। भरत मुनि का 'नाट्यशास्त्र' ऐसा ग्रन्थ है, जिसके सत्रहवें अध्याय में, विभिन्न भाषाओं के निरूपण के क्रम में, ६-२३ वें पद्य तक प्राकृत-व्याकरण के सिद्धान्त निर्दिष्ट हुए हैं और बत्तीसवें अध्याय में उदाहरण प्रस्तुत किये गये हैं। परन्तु, भरत के ये अनुशासन-सम्बन्धी सिद्धान्त इतने संक्षिप्त और अपरिस्फुट हैं कि इनका उल्लेख केवल भाषागत ऐतिहासिक उपयोगिता को ही सिद्ध करता है।

संस्कृत-प्राकृत का पारस्परिक सम्बन्ध :

तत्त्वतः संस्कृत और प्राकृत का सहभाव सनातन है। प्राकृत के गद्य या पद्य की जो अवतारणा संस्कृत में होती है, उसे 'छाया' नाम से सार्वकालिक प्रसिद्धि प्राप्त है। अतएव, यह सहज ही अनुमेय है कि संस्कृत और प्राकृत में छाया-मात्र का अन्तर है। इससे इस बात का सहज ही निरास हो जाता है कि प्राकृत की छाया पर संस्कृत उत्पन्न हुई। प्रत्युत, इससे तो यही सुस्पष्ट होता है कि संस्कृत की छाया से ही प्राकृत की उत्पत्ति हुई। इसलिए, यदि यह कहा जाय कि प्राकृत संस्कृत की ही 'छाया-भाषा' है, तो अत्युक्ति नहीं होगी। अथवा, ऐसा भी कहा जा सकता है कि संस्कृत और प्राकृत में काया-छाया का संबंध है।

संस्कृत का अपकर्ष : प्राकृत का उत्कर्ष :

परन्तु, एक समय ऐसा भी आया, जब प्राकृत के समक्ष संस्कृत विच्छाय या मलिन पड़ गयी। मधुर-मधुरतर विषयों में प्राकृत को छोड़ संस्कृत का परिष्कृत [illegible] के लिए अत्यन्त ही अरुचिकर हो गया। प्रथित नो रसों में शृङ्गार सर्वाधिक मधुर है, यह कौन रसज्ञ नहीं जानता ? किन्तु तत्कालीन विद्वानों का यही निश्चय था कि शृङ्गार का सम्यक् परिपाक प्राकृत में ही अधिक सम्भव है। और, शृङ्गार के अधिष्ठाता देवता कामदेव की केलिभूमि प्राकृत ही मानी जाने लगी थी एवं उस समय साभिमान यह घोषणा की जाती थी :

अमिअं पाउअकव्वं पढिउं सोउं अ जे ण आणन्ति।
कामस्स तत्ततन्ति कुणन्ति ते कहं ण लज्जन्ति ॥
(अमृतं प्राकृतकाव्यं पठितुं श्रोतुं च ये न जानन्ति।
कामस्य तत्त्वचिन्तां कुर्वन्ति ते कथं न लज्जन्ते ॥)

अर्थात्, 'प्राकृत-काव्य को जो न पढ़ना ही जानते हैं, न सुनना ही, उन्हें काम की तत्त्वचिन्ता करते लज्जा होनी चाहिए।' यह उद्घोषणा केवल प्राकृत के पण्डितों या पक्षपातियों की ही नहीं थी, अपितु संस्कृत के शीर्षस्थ विद्वानों ने भी उस समय प्राकृत की उत्कण्ठ प्रशंसा की थी। यायावरमूर्द्धन्य महाकवि राजशेखर को कौन संस्कृतज्ञ नहीं जानता, जिनके 'बालरामायण', 'विद्धशालभंजिका' आदि रूपक-काव्य संस्कृत के रूप को बड़ी सुष्ठुता एवं सुचारुता से उभारते सँवारते हैं एवं जिनकी प्रख्यात एवं सशक्त संस्कृत-कृति 'काव्यमीमांसा' पण्डित-समाज में साहित्यशास्त्र के असाधारण महत्त्व की स्थापना करती है। संस्कृत-सरस्वती के सौभाग्य-स्तम्भ ऐसे महाकवियों ने भी उस समय प्राकृत के समक्ष संस्कृत को गौण ठहरा दिया और अपने प्रसिद्ध सट्टक 'कर्पूरमंजरी' में उस महाकवि ने साफ शब्दों में प्राणोन्मेषिणी प्राकृत की वकालत की :

परुसा सक्कअबन्धा पाउअबन्धोवि होइ सुउमारो।
पुरुसमहिलाणं जेत्तिअमिहन्तरं तेत्तियमिमाणम् ॥ (कर्पूरमंजरी)
(परुषाः संस्कृतबन्धाः प्राकृतबन्धोऽपि भवति सुकुमारः।
पुरुषमहिलानां यावदिहान्तरं तावदेतेषाम् ॥)

अर्थात्, संस्कृत-बद्ध काव्य कठोर-कर्कश होते हैं, किन्तु प्राकृतबद्ध काव्य ललित और कोमल, यानी परुषता संस्कृत की और सुकुमारता प्राकृत की मौलिक विशेषता है। दोनों में उतना ही अन्तर है, जितना पुरुष और स्त्री में—एक वज्र-कठोर, दूसरी कुसुम-कोमल।

प्रसिद्ध श्वेताम्बर जैनमुनि जयवल्लह (जयवल्लभ) ने भी अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ "वज्जालग्ग" (व्रज्यालग्न) में प्राकृत की संस्कृतातिशयी श्लाघा करते हुए कहा है :

ललिए महुरक्खरए जुवईजणवल्लहे ससिंगारे।
सन्ते पाइअकव्वे को सक्कइ सक्कअं पढिउम्॥

(वज्जालग्ग : जयवल्लह)

(ललिते मधुराक्षरे युवतिजनवल्लभे सशृंगारे।
सति प्राकृतकाव्ये कः शक्नोति संस्कृतं पठितुम्॥)

अर्थात्, मधुर अक्षरोंवाले, अत्यधिक मनोरम, युवतियों के लिए प्रीतिकर एवं शृंगार रस से ओतप्रोत प्राकृत-काव्य को छोड़ संस्कृत-काव्य को कौन पढ़ना चाहेगा ?

ऐसी सम्भावना असहज नहीं कि देश, जलवायु आदि के प्रभाव से अथवा कण्ठ, तालु, जिह्वा आदि के विलक्षण अभिघात से या उच्चारणेन्द्रियों की अपटुता से या और भी किन्हीं कारणों से प्राकृत आदि भाषाओं की उत्पत्ति हुई हो, परन्तु इतना तो निश्चित है कि विभिन्न वर्गों के लोगों की पारस्परिक भाषिक स्पर्द्धा के कारण प्राकृत ने पर्याप्त प्रसार प्राप्त कर लिया। वैदिक आर्यों के साथ जब जैनों-बौद्धों आदि का धार्मिक संघर्ष उपस्थित हुआ, तब वैदिक आर्यों की अपनी धर्मभाषा संस्कृत हुई और उन आर्यों की प्रतिद्वन्द्विता में जैनों ने प्रमुखतया अर्ध-मागधी-प्राकृत और बौद्धों ने पालि (प्राकृत का ही एक भेद) को अपने धर्मप्रचार के लिए अपनाया। इस प्रकार रूप-संरचना की बहुलता के कारण यह प्राकृत जब प्रौढ़ि-प्रकर्ष को पा गयी, तब इसके लिए 'मध्ययुग' की कालसीमा निर्धारित की जाने लगी। अनादिकाल से ही, संस्कृत, अपने स्वाभाविक सौष्ठव और क्रमशः प्राप्त संस्कार से उत्पन्न अनिर्वच सौन्दर्य की महिमा से बुद्धिवादियों के लिए अतिशय अभिनन्दनीय रही, और इसी संस्कृत का पदानुसरण एवं उसके साहित्य-वैभव—रस, गुण, अलंकार आदि—का अनुदान ग्रहण करके प्राकृत भी धीरे-धीरे प्रौढ़ि की पर्याप्तता और माधुर्य की अतिशयता से एकबारगी भर गयी। श्री-सम्पन्नता का यही काल प्राकृत का पूर्ण उपचय-काल माना गया। किन्तु, किसी का अतिशय उत्कर्ष भी प्रकारान्तर से उसके अपकर्ष का कारण बन जाता है। अपने उपचय या चरमोत्कर्ष-काल में प्राकृत-भाषा साहित्यिक भाषा बन गयी, और ऐसी स्थिति में, जिस बात का खतरा बराबर बना रहता है प्राकृत भी व्यावहारिक भाषिकता से दूर होती चली गयी। भाषाविदों का यह प्रसिद्ध मत है कि व्याकरण के नियमों की मर्यादा में जकड़ जाने पर कोई भी भाषा व्यावहारिक नहीं रह जाती है। परिणामतः साधारण जनता के बीच किसी एक दूसरी ही व्यवहारोपयोगी भाषा की उत्पत्ति का सूत्रपात होने लगता है। संस्कृत की भी यही दशा हो चुकी थी और नियम-नियन्त्रित प्राकृत को भी यह अनिवार्य दुर्दिन देखना ही पड़ा।

प्राकृत: अपभ्रंश के परिप्रेक्ष्य में :

इसी सन्दर्भ में हम अपभ्रंश के परिप्रेक्ष्य को लेकर थोड़ा और विचार करें। 'देववाणी' संज्ञा को प्राप्त संस्कृत-भाषा में अनेक संस्कारों के अविर्भाव के कारण जब वह

जनसामान्य के लिए कठिन पड़ने लगी, तब आसाधारण समुज्ज्वल दृढ़संस्कार-सम्पन्न, किन्तु स्त्री-बच्चों आदि के लिए उच्चारण में सौकर्य-रहित उस संस्कृत में विकृति उत्पन्न की जाने लगी, किन्तु उसका आधार यथावत् रहने दिया गया। इस प्रकार, संस्कृत का जो विकृत रूप लोगों के लिए प्राकृत (सुखोच्चार्य एवं सुबोध्य) हो गया, वही 'प्राकृत' की संज्ञा में अभिहित होने लगा। और, जब 'प्राकृत' भी उज्ज्वल नेपथ्यवाली होकर अनेक अलंकारों से चमकने लगी, तब उसकी भी स्थिति अनावश्यक गहनों से लदी एक शिथिल सुन्दरी से अधिक बेहतर न रह सकी। साधारण वेश-भूषावाली स्त्रियाँ जिस प्रकार अपने गृहकार्यों को बड़ी खूबी से निबटाती हैं, नख से शिखा तक अलंकृत-मर्यादित महिलाएँ उस प्रकार नहीं निबटा पातीं, तथावत् अलंकृत प्राकृतभाषा भी जनोपयोगी कार्यों के लिए कारगर न सिद्ध न होने पर शनैः-शनैः व्यावहारिकता से तटस्थ होती चली गयी, साथ ही, तटस्थ होने के कारण, उसमें विकृति भी उत्पन्न की जाने लगी। फलतः, उसकी जगह कार्य-व्यवहार के क्षेत्र में अपभ्रंश-भाषा ने जन्म लिया और, जब अपभ्रंश-भाषा भी क्रम-क्रम से सौष्ठव-वृद्धि और साहित्यिक संस्कारों से उद्भासित होकर पुस्तकस्था हो गयी, तब व्यवहार के लिए उसी अपभ्रंश के आधार पर प्रादेशिक भाषाओं की उत्पत्ति हुई, ऐसा सभी भाषातत्ववेत्ता जानते और मानते हैं। जिस समय प्राकृत और अपभ्रंश पुस्तकस्था भाषा बनी, उसी समय (सन् ११५० ई०) हेमचन्द्राचार्य ने प्राकृत के व्याकरण और कोश की रचना की।[1] इन दोनों रचनाओं के अन्त में अपभ्रंश के नियम और संस्कार संगृहीत हैं। अस्तु।

प्राकृत : विभिन्न विद्वानों के अभिमत :

प्राकृत की उपर्युक्त उत्पत्ति और व्युत्पत्ति की विवेचना ही अलम् नहीं है। इस सम्बन्ध में अनेक भारतीय और भारतीयेतर विद्वानों ने विभिन्न मत प्रकट करते हुए, अपने पक्ष के समर्थन में, बहुविध रोचक तर्क उपस्थित किये हैं। प्राचीन पण्डितों में हेमचन्द्रसूरि के अतिरिक्त मार्कण्डेय (प्राकृतसर्वस्व), धनिक (दशरूपक-टीका), वासुदेव (कर्पूरमंजरी-टीका), लक्ष्मीधर (षड्भाषाचन्द्रिका), सिंहदेवगणी (वाग्भटालंकार-टीका), नरसिंह (प्राकृतशब्द-प्रदीपिका), नारायण (गीतगोविन्द : रसिकसर्वस्व-टीका) एवं शंकर (शाकुन्तल की टीका) ने एकस्वर होकर संस्कृत को ही प्राकृत की प्रकृति स्वीकार की है। इनके विपरीत, ग्यारहवीं शती के एक विद्वान् नमिसाधु ने रुद्रट-कृत 'काव्यालंकार' के एक श्लोक (२/१२) की व्याख्या करते हुए कहा है कि 'प्रकृत' शब्द का अर्थ है लोगों का व्याकरण आदि के संस्कारों से रहित स्वाभाविक वचन-व्यापार, उससे उत्पन्न अथवा वही प्राकृत है।' इसके पहले ही नवम शती के संस्कृत-कवि राजशेखर ने प्राकृत को संस्कृत की योनि—विकासस्रोत कहा है। राजशेखर के भी पूर्व अष्टम शती के विद्वान् कवि वाक्पतिराज ने अपने 'गउडवहो' महाकाव्य में प्राकृत को जनभाषा माना है। कवि

---

१. द्र० 'गाथासप्तशती' की भूमिका : ले० भट्ट श्री मथुरानाथ शास्त्री, निर्णय-सागर प्रेस-संस्करण, सन् १९३३ ई०, पृ० ५।

के आशय को स्पष्ट करते हुए उक्त महाकाव्य के सम्पादक-टीकाकार ने कहा है कि 'प्रकृति ही प्राकृत शब्दब्रह्म है और उसी के विकार या विवर्त्त संस्कृत आदि भाषाएँ हैं।'[1]

भारतीयेतर पण्डितों में डॉ० अल्फ्रेड सी० वुलनर तथा डॉ० रिचर्ड पिशेल ने भी मूलभाषा प्राकृत को ही मानने का सतर्क आग्रह प्रदर्शित किया है। डॉ० वुलनर अपने 'इण्ट्रोडक्शन टू प्राकृत'[2] नामक ग्रन्थ में प्राकृत का विकास संस्कृत से न मानकर दोनों की स्वतंत्र सत्ता स्वीकार करते हैं और कहते हैं कि संस्कृत शिष्ट समाज की भाषा रही और प्राकृत जनसाधारण के बीच बोली जाती थी। डॉ० पिशेल ने अपनी पुस्तक 'प्राकृत-भाषाओं का व्याकरण'[3] में मूल प्राकृत को ही जनभाषा माना है और यह बताया है कि साहित्यिक प्राकृतें संस्कृत के समान ही सुगठित हैं।

अर्वाचीन भारतीय विद्वानों में डॉ० प्रबोध बेचरदास पण्डित, डॉ० जगदीशचन्द्र जैन, डॉ० हीरालाल जैन, डॉ० ए० एन० उपाध्ये, डॉ० भोलाशंकर व्यास, डॉ० हरदेव बाहरी, डॉ० नेमिचन्द्र शास्त्री आदि ने प्राकृत की उत्पत्ति के सम्बन्ध में बहु-कोणीय विचार किये हैं और कुल मिलाकर सबने प्राकृत को प्रत्यक्ष रूप से संस्कृतोद्भूत मानने की अपेक्षा संस्कृतावृत या संस्कृताधृत या संस्कृत का शाखाभेद माना है। डॉ० प्रबोध बेचरदास पण्डित[4] संस्कृत के बाह्य रूप के भीतर प्राकृत को प्रवाहित देखते हैं और ऐसे संस्कृत-रूपों के ग्रन्थों में 'महाभारत' को प्रमुखतया प्रस्तुत करते हैं। डॉ० पिशेल से प्रभावित डॉ० जगदीशचन्द्र जैन[5] को भी संस्कृत से प्राकृत को उद्भूत मानना स्वीकार नहीं है। उनका कहना है कि 'वैदिक आर्यों की सामान्य बोलचाल, जो ऋग्वेद की संहिताओं की साहित्यिक भाषा से जुदा है, प्राकृत का मूल रूप है।' डॉ० हरदेव बाहरी[6] ने भी प्राकृतों से संस्कृत का विकास माना है और अपने तर्क में कहा है कि 'प्राकृतों से वेद की साहित्यिक भाषा का विकास हुआ, प्राकृतों से संस्कृत का विकास भी हुआ और प्राकृतों से इनके अपने साहित्यिक रूप भी विकसित हुए।'

---

१. 'अथवा प्रकृतिरेव प्राकृतं शब्दब्रह्म। तस्य विकारा विवर्त्ता वा संस्कृताद्य इति मन्यते स्म कविः।'—गउडवहो, कवि प्रशंसा, श्लो० सं० ९३ की टीका, भं० ओ० रि० इं०, पूना—संस्क०, सन् १९२७ ई०।

२. प्र० पंजाब-विश्वविद्यालय, लाहौर, वि० सं० सन् १९२८ ई०, पृ० ३४।

३. अनु० डॉ० हेमचन्द्र जोशी, प्र० बिहार-राष्ट्रभाषा-परिषद्, पटना—४, पृ० १४।

४. प्राकृत-भाषा, प्र० श्रीपार्श्वनाथ विद्याश्रम, वाराणसी, सन् १९५४ ई०, पृ० १६।

५. प्राकृत-साहित्य का इतिहास, प्र० चौखम्बा-संस्कृत-विद्याभवन, वाराणसी, पृ० ५।

६. प्राकृत-भाषा और उनका साहित्य, प्र० राजकमल प्रकाशन, दिल्ली, प्र० सं०, पृ० ११।

छान्दस से प्राकृत विकास

डॉ० नेमिचन्द्र शास्त्री[1] ने डॉ० जगदीशचन्द्र जैन के विचारों को व्यवस्थित करते हुए प्राचीन आर्यभाषा 'छान्दस' से प्राकृत का विकास माना है और फिर अपने मन्तव्य को स्पष्ट करते हुए कहा है कि प्राकृत का विकास प्राचीन आर्यभाषा, यानी तत्कालीन जनभाषा 'छान्दस' से हुआ है और लौकिक संस्कृत या संस्कृत-भाषा भी 'छान्दस' से विकसित है। अतः, विकास की दृष्टि से प्राकृत और संस्कृत दोनों सहोदरा भाषाएँ हैं। दोनों एक ही स्रोत से समुद्भूत हैं।

इस प्रकार, उपर्युक्त समग्र विवेचन से तीन धारणाएँ स्थिर होती हैं : १. प्राकृत संस्कृत से उद्भूत है। २. प्राकृत मूल भाषा है और उसीसे संस्कृत विकसित हुई है। ३. प्राकृत और संस्कृत दो स्वतन्त्र भाषाएँ हैं और दोनों का विकास-स्रोत वैदिक 'छान्दस' भाषा है। तीसरी धारणा के अनुसार, डॉ० शास्त्री[2] ने प्राकृत के दो मूल भेद माने हैं : कथ्य और साहित्य-निबद्ध। कथ्यभाषा प्रथमस्तरीय प्राकृत है, जो प्राचीन समय में जनबोली के रूप में प्रचलित थी और जिसका साहित्य आज उपलब्ध नहीं। किन्तु, उसके मूलरूप की झलक 'छान्दस' साहित्य में मिलती है। और, द्वितीयस्तरीय प्राकृत तीन युगों में विभक्त है—प्रथम युग, मध्ययुग और उत्तर अर्वाचीन युग या अपभ्रंश-युग। डॉ० शास्त्री ने प्रथम युग (ई० पू० छठी शती से ईसवी की द्वितीय शती तक) की प्राकृतों में शिलालेख-निबद्ध प्राकृत, प्राकृत-धम्मपद की प्राकृत, आर्ष पालि, प्राचीन जैनसूत्रों की प्राकृत और अश्वघोष के नाटकों की प्राकृतों की परिगणना की है। मध्ययुगीन (सन् २०० से ६०० ई० तक) प्राकृतों में भास और कालिदास के नाटकों की प्राकृत, गीतिकाव्यों और महाकाव्यों की प्राकृत, परवर्त्ती जैनकाव्य-साहित्य की प्राकृत, प्राकृत-वैयाकरणों द्वारा निरूपित और अनुशासित प्राकृतें एवं 'बृहत्कथा' की पैशाची-प्राकृत को परिगणित किया है और उत्तर अर्वाचीन युग या अपभ्रंश-युग (सन् ६०० से १२०० ई० तक) में विभिन्न प्रदेशों की प्राकृतों को परिगणनीय माना है।

प्राकृत और संस्कृत का सहविकास :

इस तरह, प्राकृत की स्थिति ई० पू० छठी शती से ईसवी की १२ वीं शती तक संस्कृत के साथ-साथ समानभाव से पल्लवित-पुष्पित होती हुई परिलक्षित होती है। और, तब यह अस्पष्ट नहीं रह जाता कि प्राकृत स्वतन्त्र रूप से विकसित होनेवाली एक ऐसी जनोपयोगी भाषा रही है, जिसका साहित्य पर्याप्त मौलिक और समृद्ध रहा है। यही कारण है कि महाकवि राजशेखर जैसे संस्कृतसिद्ध पण्डितों ने भी प्राकृत की भाषिक और साहित्य समृद्धि से प्रभावित होकर प्राकृत का 'यत्परो नास्ति' अनुशंसन किया और इसी भाषा में 'कर्पूरमंजरी' जैसे महत्त्वपूर्ण सट्टक की रचना की। साथ ही, प्राकृत के अनेक अधीतियों

१. प्राकृत-भाषा और साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास, प्र० तारा पब्लिकेशन्स, वाराणसी, पृ० ९, १३ तथा १६।

२. प्राकृत साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास, वही, पृ० १७।

ने भी संस्कृत को प्राकृत की परिपोषिका या आधारभूमि के रूप में स्वीकार किया। स्पष्ट है कि प्राकृत और संस्कृत दोनों एक दूसरे की पूरक या सहयोगी भाषा के रूप में समादृत होती रही हैं और दोनों ही भाषाएँ दोनों भाषाओं के पण्डितों को मोहित-प्रभावित करती रही हैं। द्वेष या विभेद की जो कुछ गुंजाइश यदा-कदा दिखाई पड़ती रही है, वह भाषिक या साहित्यिक स्तर पर नहीं, अपितु राजनीति या धार्मिक दुराग्रह के आधार पर ही मानी जायगी। खास कर, सम्पूर्ण संस्कृत-नाटकों के स्त्रीपात्रों या निम्नवर्गीय पात्रों के कथोप-कथनों में प्राकृत का प्रयोग यह सिद्ध करता है कि संस्कृत जहाँ घर से अन्यत्र की बोलचाल की व्यावहारिक भाषा थी, वहीं प्राकृत घरेलू वाग्व्यवहार की। इसलिए, यह स्वतः स्पष्ट है कि संस्कृत और प्राकृत दोनों भाषाएँ समानान्तर रूप से विकसित होनेवाली एक ही शाखा के दो स्वतन्त्र रूप रहीं और दोनों के भाषिक एवं साहित्यिक तत्त्वों का पारस्परिक आदान-प्रदान समान रूप से होता रहा है। इसलिए, प्राकृत-साहित्य के तात्त्विक अध्ययन के बिना संस्कृत-साहित्य का अध्ययन एकांगी ही माना जायगा। सच पूछिये, तो संस्कृत-साहित्य के समानान्तर अध्ययन की परिपूर्णता प्राकृत-साहित्य में प्राप्त तत्त्वों के अध्ययन में ही निहित है।

प्राकृत-साहित्य की तात्त्विक उपलब्धियाँ :

तत्त्वतः, प्राकृत-साहित्य, सहस्रों वर्षों तक, धार्मिक, सांस्कृतिक एवं सामाजिक दृष्टि से भारतीय जन-जीवन का प्रतिनिधि साहित्य रहा है। प्राकृत-साहित्य में तत्कालीन सामाजिक जीवन के अनेक आरोह-अवरोह प्रतिबिम्बित हुए हैं। जहाँतक भारतीयेतिहास और संस्कृति का प्रश्न है, प्राकृत-साहित्य इन दोनों का निर्माता रहा है। यद्यपि प्राकृत का अधिकांश साहित्य अभीतक अध्ययन-अनुचिन्तन की प्रतीक्षा में है और उसके तथ्यों का तात्त्विक उपयोग इतिहास-रचना में नहीं किया जा सका है, तथापि वर्त्तमान में प्राकृत का जो साहित्य उपलब्ध हो पाया है, उसका फलक संस्कृत-साहित्य के समानान्तर ही बड़ा विशाल है। हम रूपक का सहारा लेकर ऐसा कहें कि प्राकृत और संस्कृत दोनों, ऐसी सदानीरा सरिताएँ हैं, जिनकी अनाविल धाराएँ अनवरत एक-दूसरे में मिलती रही हैं। दोनों परस्पर अविच्छिन्न भाव से सम्बद्ध हैं। विधा और विषय की दृष्टि से प्राकृत-साहित्य की महत्ता सर्वस्वीकृत है। भारतीय लोक-संकृति के सांगोपांग अध्ययन या उसके उत्कृष्ट रमणीय रूप-दर्शन का अद्वितीय माध्यम प्राकृत-साहित्य ही है। इसमें उन समस्त लोकभाषाओं का तुंग तरंग प्रवाहित हो रहा है, जिन्होंने भाषा के आदिकाल से देश के विभिन्न भागों की वैचारिक जीवन-भूमि को सिंचित कर उर्वर किया है एवं अपनी शब्द-संजीवनी से साहित्य के विविध क्षेत्रों को रसोज्ज्वल बनाया है।

शास्त्रीय दृष्टि से प्राकृत का उद्भव-काल ईसवी-पूर्व छठी शती स्वीकृत है और विकास-काल सन् १२०० ई० तक माना जाता है। परन्तु यह भी सही है कि प्राकृत-भाषा में ग्रन्थ-रचना ईसवी-पूर्व छठी शती से प्रायः वर्त्तमान काल तक न्यूनाधिक रूप से निरन्तर

होती चली आ रही है। हालांकि, प्राकृतोत्तर काल में हिन्दी एवं तत्सहवर्त्तिनी विभिन्न आधुनिक भाषाओं और उपभाषाओं का युग आरम्भ हो जाने से संस्कृत तथा प्राकृत में ग्रन्थ-रचना की परिपाटी स्वभावतः मन्दप्रवाह परिलक्षित होती है। किन्तु, संस्कृत और प्राकृत में रचना की परम्परा अद्यावधि अविकृत और अक्षुण्ण है। और, यह प्रकट तथ्य है कि संस्कृत और प्राकृत दोनों एक दूसरे के अस्तित्व को संकेतित करती हैं। इसलिए, दोनों में अविनाभावी सम्बन्ध की स्पष्ट सूचना मिलती है।

प्राकृत-साहित्य : भारतीय विचारधारा का प्रतिनिधि :

प्राकृत-साहित्य पिछले ढाई हजार वर्षों की भारतीय विचारधारा का संवहन करता है। इसमें न केवल उच्चतर साहित्य और संस्कृति का इतिहास सुरक्षित है, अपितु मगध से पश्चिमोत्तर भारत (दरद-प्रदेश) एवं हिमालय से श्रीलंका (सिंहलद्वीप) तक के विशाल भू-पृष्ठ पर फैली तत्कालीन लोकभाषा का भास्वर रूप भी संरक्षित है। प्राकृत-साहित्य का बहुलांश यद्यपि जैन कवियों और लेखकों द्वारा रचा गया है, तथापि इसमें तद्युगीन जन-जीवन का जैसा व्यापक एवं प्राणवान् प्रतिबिम्बन हुआ है, वैसा अन्यत्र दुर्लभ है। न केवल भारतीय पुरातत्त्वेतिहास एवं भाषाविज्ञान, अपितु समस्त संस्कृत-वाङ्मय का अध्ययन एवं मूल्यांकन तबतक शेष ही माना जायगा, जबतक प्राकृत-साहित्य में सन्निहित ऐतिहासिक, राजनीतिक, आर्थिक, सामाजिक और सांस्कृतिक प्रतिच्छवियों का देश और काल के आधार पर अनुशीलन नहीं किया जायगा। सहज जन-जीवन और सरल जन-भाषाओं की विभिन्न विच्छित्तिपूर्ण झलकियों के अतिरिक्त इस साहित्य में भारतीय दर्शन, आचार, नीति और धर्म की सुदृढ एवं पूर्ण विकसित परम्परा के दर्शन होते हैं। इतना ही नहीं, अगर ढूंढ़िये, तो, इसमें जटिल-ग्रन्थिल आध्यात्मिक और भौतिक समस्याओं के सुखावह समाधान भी मिल जायेंगे।

प्राकृत में संस्कृत के समानान्तर अध्ययन के तत्त्व :

प्राकृत-साहित्य में साहित्य की विभिन्न विधाएँ—जैसे काव्य, कथा, नाटक, चरित-काव्य, चम्पूकाव्य, दूतकाव्य, छन्द, अलंकार, वार्त्ता, आख्यान, दृष्टान्त, उदाहरण, संवाद, सुभाषित, प्रश्नोत्तर, समस्यापूर्त्ति, प्रहेलिका प्रभृत्ति—पायी जाती हैं। इस साहित्य में प्राप्त कर्मसिद्धान्त, खण्डन-मण्डन, विविध सम्प्रदाय और मान्यताएँ आदि हजारों वर्षों का इतिहास अपने में उपसंहृत किये हुए हैं। जन-जीवन की विभिन्न धारणाएँ, जीवन-मरण, रहन-सहन, आचार-विचार आदि के सम्बन्ध में अनेक-पुरातन बातों की जानकारी के लिए प्राकृत-साहित्य का तुलनात्मक अध्ययन अनिवार्य है। आचार्य कुन्दकुन्द के अध्यात्म-साहित्य का अध्ययन वैदिक उपनिषदों के अध्ययन में पर्याप्त सहायक होगा। कुन्दकुन्दाचार्य के प्रसिद्धतर ग्रन्थ 'समयसार' के अध्ययन के बिना अध्यात्म और वेदान्तशास्त्र का तुलनात्मक अध्ययन अपूर्ण ही माना जायगा। कहना तो यह चाहिए कि भारतीय चिन्तन का सर्वांगपूर्ण ज्ञान, जो संस्कृत-वाङ्मय में निहित है, प्राकृत-साहित्य के ज्ञान के बिना

एकपक्षीय ही रह जायगा। निष्कर्ष यह कि अन्वेषण और गवेषणा क्षेत्र में प्राकृत-साहित्य एक विराट् कोष ही प्रस्तुत कर देता है।

प्राकृत-साहित्य : भारतीय संस्कृति का मानचित्र :

प्राकृत-साहित्य के अधीती विद्वान् डॉ० नेमिचन्द्र शास्त्री के अभिमत[1] के अनुसार, प्राकृत-साहित्य में जहाँ एक ओर ऐहिक समस्याओं का समृद्ध चिन्तन पाया जाता है, वहीं दूसरी ओर पारलौकिक रहस्यपूर्ण समस्याओं के विश्वसनीय समाधान भी मिलते हैं। धार्मिक-सामाजिक-परिस्थितियों के चित्रण में प्राकृत-साहित्य की द्वितीयता नहीं है, तो अर्थनीति-राजनीति के विश्लेषण में भी इस साहित्य की एकमेवता ही सिद्ध होती है। व्यापारिक कौशल के उदाहरण एवं शिल्पकला के मनोमोहक निखार की दृष्टि से भी प्राकृत-साहित्य की श्रेष्ठता अक्षुण्ण है। प्राकृत-साहित्य मानव-सौन्दर्य के मूल्यांकन के प्रति विशेषाग्रह रखता है, अतएव इसमें मानवता के पोषक तत्त्व दान, तप, शील, सदाचार, सद्भाव आदि का निदेश बड़े मोहक और मौलिक ढंग से आकलित हुआ है। इस विवेचना के आधार पर अगर प्राकृत-साहित्य को भारत के सांस्कृतिक इतिहास का सर्वांगीण मानचित्र कहा जाय, तो अतिशयोक्ति न होगी।

---

१. द्र० प्राकृत-भाषा और साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास, प्र० तारा पब्लिकेशन्स, वाराणसी, संस्करण, सन् १९६६ ई०, पृ० ५५६।

वज्जिगण राज्य: पालि साहित्य के आलोक में

डा० नन्द किशोर प्रसाद

प्राचीन भारत के ऐतिहासिक स्रोतों में पालि साहित्य का एक विशिष्ट स्थान है। बुद्धकालीन भारत की सामाजिक, धार्मिक, राजनीतिक, आर्थिक आदि स्थितियों का इससे आधिकारिक परिचय मिलता है। जहाँ तक राजनीतिक स्थिति का प्रश्न है, तत्कालीन भारत में अंग, मगध, काशी, कोशल, वज्जि, मल्ल, चेति आदि सोलह महाजनपद[1] विख्यात थे। इन जनपदों में से मगध का सर्वाधिक महत्त्व था। वज्जि जनपद में मिथिला के विदेह एवं वैशाली के लिच्छवि सम्मिलित थे।[2] यह जनपद भी कम महत्त्वपूर्ण नहीं था। वज्जि जनपद की राजधानी वैशाली थी। वज्जि जनपद के नाम पर ही यहाँ के निवासियों को वज्जि कहा जाता था। इनका एक और प्रमुख नाम लिच्छवि था। पालि साहित्य में लिच्छवि, वज्जि एवं वैशाली की जो व्युत्पत्तिमूलक कथा[3] उपलब्ध है, वह अत्यन्त रोचक है :—

वाराणसी की महारानी ने एक मांस-पिण्ड को जन्म दिया। इससे अपयश होने की आशंका से महारानी ने सेविकाओं द्वारा इसे पिटारी में बन्द करवा कर चुपके से गंगा में फेंकवा दिया। देवताओं ने इसे संरक्षण प्रदान किया और "वाराणसी की महारानी से उत्पन्न" ऐसा स्वर्णपट्ट पर अंकित कर पिटारी में बांध दिया। गोपालकों के साथ गंगा के किनारे रहनेवाले एक तपस्वी की दृष्टि इस पिटारी पर पड़ी। इसे अपने आश्रम में लाकर वे भ्रूण का पालन करने लगे। अन्त में भ्रूण ने एक बच्चा और एक बच्ची का रूप धारण किया। शिशुओं को देखते ही तपस्वी के हृदय में वात्सल्य उमड़ पड़ा, जिससे उनके अंगूठे से दूध की धारा फूट पड़ी। इसे पान कराकर वे शिशुओं का पोषण करने लगे। उनके पेट की त्वचा पारदर्शक होने से बच्चे जो कुछ भी खाते थे, वह स्पष्ट दिखलाई पड़ता था अथवा उनके पेट की त्वचा बहुत पतली होने के कारण पेट एवं भोजन एक साथ सिला हुआ मालूम पड़ता था। इस प्रकार उनके त्वचा-रहित (निच्छवि) अथवा पतली त्वचा (लीनच्छवि) होने के कारण उनका नाम लिच्छवि पड़ा। शिशुओं को पोसने में तपस्वी को कठिनाई होते देख गोपालकों ने उन्हें पोसने हेतु उनसे माँगा। उनके बड़े होने पर आपस

---

१. अं० नि०, भाग-१, पृ० १९७, भाग-३, पृ० ३४९-५०, ३५३-५७

२. रायस डेविड्स, बुद्धिस्ट इंडिया, पृ० १३

३. म० नि० अ०, भाग-१, पृ० ३९६-४००, खुद्दक पाठ अ०, पृ० १८७-८९

४. महावग्ग, पृ० २८६; खुद्दकपाठ अ०, पृ० ११०, सुत्तनिपात अ०, भाग-२, पृ० ३-६।

में शादी कर देने एवं राजा से उनके लिए भूमि अर्जित कर राजा नियुक्त करने के सुझाव के साथ तपस्वी ने शिशुओं को उन्हें सौंप दिया। बच्चे जब कुछ बड़े हुए तो वे दूसरे बच्चों को सताने लगे। अतः उनकी झगड़ालू प्रकृति के कारण दूसरे बच्चे उन्हें वज्जे (वज्जेतब्बा) बताने लगे। इससे एक सौ योजन में विस्तृत यह भूभाग वज्जि कहा जाने लगा। बाद में गोपालकों ने राजा को खुश कर इस भूभाग को प्राप्त कर सोलह वर्ष की अवस्था में कुमार का राज्याभिषेक कर राजा बनाया। फिर दोनों की आपस में शादी कर दी। उन्हें सोलह जुड़वाँ बच्चे हुए। इस कारण नगर का विस्तार करना पड़ा। नगर को विशाल किये जाने से इसका नाम वैशाली पड़ा।

बुद्ध के समय में वज्जि जनपद की राजधानी वैशाली धन-धान्य-सम्पन्न सघन आबादी-वाला एक विशाल नगर था। यहाँ ७७०७ राजा थे, जिनके दरबारियों की संख्या बहुत बड़ी थी। उनके भोग-विलास एवं मनोरंजन के लिए ७७०७ प्रासाद तथा उतनी ही संख्या में आराम तथा पुष्करिणियाँ थीं। यहाँ की नगरवधू अम्बपालि सुन्दरता के लिए विख्यात थी। नगर को समृद्ध बनाने में उसका योगदान सराहनीय था।[1] वैशाली में तीन दीवालें थीं, जो संभवतः तिब्बतन दुल्व में वर्णित तीन क्षेत्रों को अलग करती थीं।[2] ये तीन क्षेत्र वैशाली, कुण्डपुर और वाणिज्यग्राम थे।[3] वैशाली के प्रमुख चैत्यों में चापाल, सत्तम्बक, बहुपुत्तक, गोतमक, सारन्दद तथा उदेन थे।[4] ये मूल रूप से यक्ष चैत्य थे, जो बाद में बुद्ध एवं उनके संघ के चैत्य के रूप में परिणत हुए। इनके अतिरिक्त वैशाली के चैत्यों में कपिनह्य, मर्कटह्रदतीर[5] एवं बालिकाछवि[6] का भी उल्लेख है। चापाल चैत्य में ही बुद्ध ने तीन माह के अन्दर महानिर्वापित होने की घोषणा कर इसकी सूचना मार तथा आनन्द को दी थी।[7]

लिच्छवि लोग प्रारम्भ से ही लड़ाकू प्रवृत्ति के थे। अतएव लिच्छवि कुमारों की तीरन्दाजी में विशेष अभिरुचि थी। वे प्रायः धनुष-बाण एवं शिकारी कुत्तों के साथ महावन में घूमा करते थे।[8] लिच्छवियों की शक्ति एकता में निहित थी। ऐसा उल्लेख है

---

१. महावग्ग, पृ० २८६।
२. रौकहिल, बुद्ध, पृ० ६२।
३. देखें हार्नले, उवासगदसाओ का अनुवाद।
४. देखें, दी० नि०, भाग २, महापरिनिब्बाणसुत्त।
५. वैशाली में उपलब्ध अशोक-स्तम्भ के एक ओर एक छोटी-सी पुष्करिणी एवं दूसरी ओर एक टीला था। टीले की खुदाई से एक स्तूप निकला है। संभवतः यही मर्कटह्रदतीर चैत्य था।
६. सेनार्ट के अनुसार बालिकाछवि ही बालुकाराम था, जहाँ द्वितीय बौद्ध-संगीति हुई थी। महावस्तु, पृ० २४९।
७. दी० नि०, भाग—२, पृ० ८४।
८. अं० नि०, भाग—३ पृ० ७६।

कि एक लिच्छवि के रुग्ण होने पर सभी उसकी सुश्रूषा में तत्पर रहते थे। व्यक्तिगत, पारिवारिक उत्सवों में प्रायः अधिकांश लिच्छवि सम्मिलित होते थे तथा विशिष्ट अतिथियों का स्वागत वे एकजुट होकर करते थे[१]। वे प्रियदर्शी थे तथा रंगीन एवं आकर्षक पोशाक के शौकीन थे। उनका यह शौक केवल पोशाक तक ही सीमित नहीं था, बल्कि उनके वाहन भी उच्च कोटि के हुआ करते थे।[२] इससे उनके समृद्ध होने का संकेत मिलता है। नारियों की पवित्रता पर लिच्छवि लोग अत्यन्त बल देते थे। उनकी दृष्टि में नारियों का भ्रष्ट होना एक गम्भीर आपत्ति मानी जाती थी। पति के निवेदन पर उनकी सभा भ्रष्ट पत्नी को प्राणदण्ड भी दे सकती थी।[३]

लिच्छवियों की शासन-पद्धति प्रशंसनीय थी। यह एक गणराज्य था, जिसके सभी प्रधान राजा कहलाते थे। राजाओं के अधीनस्थ पदाधिकारियों में उपराजा, सेनापति, भण्डागारिक आदि उल्लेखनीय हैं।[४] सम्पूर्ण गणतन्त्र अथवा किसी एक व्यक्ति को भी प्रभावित करने-वाले विवाद का निर्णय लिच्छवियों की सभा में विमर्शोपरान्त किया जाता था। डंके की चोट से सभा की घोषणा की जाती थी, जिसे सुनते ही वे व्यक्तिगत कार्यों को त्याग संथागार में एकत्र हो जाते थे।[५] सीहसेनापति के प्रसंग से ऐसा लगता है कि इन सभाओं में धर्म-विषयक विवादों पर भी विमर्श होता था।[६]

लिच्छवियों की न्याय-पालिका की अपनी विशेषता थी। इसका सबसे निम्न-पदाधिकारी विनिच्छयमहामत्त एवं सर्वोपरि पदाधिकारी राजा होता था। किसी भी दोषी व्यक्ति के दोष की प्रारम्भिक जाँच करना विनिच्छयमहामत्त का कार्य था। फिर वोहारिक (विधि-विशेषज्ञ) एवं सुत्तधर (परम्परा-विशेषज्ञ) के मन्तव्य के उपरान्त इसकी जाँच अट्ठकुलक (न्याय-विशेषज्ञ-समिति) करता था। इस प्रकार क्रमशः सेनापति एवं उपराजा की जाँच के उपरान्त अन्तिम निर्णय के लिए इसे राजा को सौंप दिया जाता था, जो पवेणिपोत्थक (परम्परागत-विधि-ग्रन्थ) के अनुसार दण्ड की घोषणा करता था।[७] इस प्रकार यह स्पष्ट है कि सेनापति के ऊपर केवल राज्य की सुरक्षा का ही भार नहीं था, बल्कि वह न्याय-पालिका से भी सम्बद्ध था। लिच्छवियों की इस शासन-पद्धति की छाप बौद्ध भिक्षुसंघ के संघकम्म यथा उपसम्पदा[८] तथा उब्बाहिका[९] आदि की विधि में स्पष्ट देखी जा सकती है।

---

१. दी॰ नि॰ अ॰, भाग–२, पृ॰ ५२९।
२. वही, पृ॰ ९६।
३. पाचित्तिय, पृ॰ ३०१।
४. जातक, भाग–३, १।
५. दी॰ नि॰ अ॰, भाग–२, पृ॰ २१७।
६. महावग्ग, पृ॰ २४८।
७. दी॰ नि॰ अ॰, भाग–२, पृ॰ २१८-१९।
८. महावग्ग, पृ॰ ५३।
९. लेखक की पुस्तक—स्टडीज इन बुद्धिस्ट ऐंड जैन मोनैकिज्म, पृ॰ २२१; चुल्लवग्ग, पृ॰ १८२।

वज्जियों के बारे में बुद्ध द्वारा बताये गये अपरिहानिय (अपतन) धर्मों से यह बात स्पष्ट होती है कि वज्जिजनपद, उसकी राजधानी वैशाली एवं वहाँ के निवासी लिच्छवियों के प्रति बुद्ध का विचार बहुत उच्च था। वज्जियों के उत्कर्ष के ये प्रमुख धर्म निम्नोक्त हैं—(१) वज्जि सन्निपात-बहुल हैं, (२) वज्जि एक होकर सभा का आयोजन एवं समापन करते हैं तथा सर्व-सम्मत कार्य करते हैं, (३) वज्जि अप्रज्ञप्त को प्रज्ञप्त नहीं करते, प्रज्ञप्त का उच्छेद नहीं करते तथा प्रज्ञप्त पुराने वज्जि धर्मों का पालन करते हैं, (४) वज्जि अपने वृद्धों का आदर करते हैं और उनके महत्त्वपूर्ण विचारों को मानते हैं, (५) वज्जि कुल-स्त्रियों एवं कुल-कुमारियों को बलपूर्वक छीनकर नहीं बसाते हैं, (६) वज्जि अपने भीतर-बाहर के सभी चैत्यों को पूजते हैं तथा उन्हें दिये गये दान को जारी रखते हैं तथा (७) वज्जि अर्हतों को धार्मिक सुरक्षा प्रदान करते हैं।[1] फिर लिच्छवियों की सुन्दरता, रंगीन एवं आकर्षक पोशाक तथा उनके भद्रयानों को देखकर बुद्धद्वारा उनकी तुलना त्रायस्त्रिंश लोक के देवों[2] से किया जाना भी उपर्युक्त तथ्य को सम्पुष्ट करता है।

बुद्ध कितनी बार वैशाली आये, इसका ठीक-ठीक पता करना कठिन है। किन्तु संभवतः बुद्ध सर्वप्रथम ज्ञानप्राप्ति के पाँचवें वर्ष वैशाली आये और इन्होंने वर्षावास यहीं ही किया।[3] पुनः वे एकबार लिच्छवियों के निमंत्रण पर वैशाली आये, जिसका उल्लेख इस प्रकार है[4] :—

> वैशाली में भयंकर अकाल पड़ा, जिससे बड़ी संख्या में लोगों की मृत्यु हो गयी। शवों की सड़ान की दुर्गन्ध से लोग उदररोग से आक्रान्त हो गये और वैशाली में प्रेतों का वास हो गया। इसकी सूचना मिलने पर राजा ने एक आमसभा बुलायी, जिसमें बुद्ध को वैशाली आने का निमंत्रण देने का निर्णय लिया गया। उस समय बुद्ध राजगृह के वेलुवन मे थे। अतः लिच्छवि महालि, जो मगधराज बिम्बिसार के मित्र थे, को बिम्बिसार के माध्यम से बुद्ध को वैशाली लाने हेतु राजगृह भेजा गया। बिम्बिसार द्वारा महालि का परिचय पाकर बुद्ध वैशाली जाने के लिए राजी हो गये। राजगृह से गंगा के किनारे तक बिम्बिसार द्वारा सुसज्जित एवं सभी सुविधाओं से सम्पन्न मार्ग पर बुद्ध पाँच सौ भिक्षुओं के साथ वैशाली के लिए शीघ्र ही प्रस्थान कर गये। बुद्ध के साथ महालि भी चले। पाँच दिनों में गंगा के किनारे पहुँचे, जहाँ सुसज्जित नावें तैयार थीं। बिम्बिसार ने आकंठ जल तक नदी में घुस कर बुद्ध को विदा किया। दूसरे किनारे पर लिच्छवियों ने बड़ी सजधज के साथ बुद्ध का स्वागत किया। वज्जि प्रदेश पर बुद्ध का चरण पड़ते ही बिजली की कड़क के साथ मूसलाधार

---

१. दी० नि०, भाग-२, पृ० ५९-६४।

२. वही, पृ० ७७-७८।

३. बुद्धवंस—अ०, पृ० ६।

४. खुद्दकपाठ अ०, पृ० १९०-९४, सुत्तनिपात अ०, भाग-२, पृ० ६-१०।

वर्षा होने लगी। बुद्ध के वैशाली पहुँचने पर शक्र ने उनका अभिनन्दन किया। देवों के प्रवेश होते ही प्रेत भाग चले। संध्या में बुद्ध ने आनन्द को रतनसुत्त का उपदेश कर उन्हें नगर के तीन दीवालों के अन्दर इसका पाठ करने को कहा। आनन्द ने रात्रि के तीन प्रहरों में इसका पाठ किया, जिससे सभी लोग रोग-मुक्त हो गये। बुद्ध ने स्वयं इसका पाठ नागरिकों के बीच लगातार सात दिनों तक किया। तदनन्तर बुद्ध वैशाली से राजगृह के लिए प्रस्थान कर गये।

संभवतः बुद्ध की इस वैशाली-यात्रा के अवसर पर ही उनके पिता शुद्धोदन का देहावसान हुआ। अपने मरणासन्न पिता को उपदेश देकर अरहत्व की प्राप्ति कराने हेतु बुद्ध ऋद्धिबल से वैशाली से उड़कर कपिलवस्तु पहुँचे। बुद्ध की इसी कपिलवस्तु-यात्रा में महापजापति गोतमी ने भिक्षुणी बनने का अनुरोध किया, किन्तु बुद्ध सहमत नहीं हुए।[1] बुद्ध कपिलवस्तु से वैशाली आये। महापजापति गोमती भी पाँच सौ शाक्य महिलाओं के साथ वैशाली आकर आनन्द की मदद से आठ गुरुधर्मों के साथ भिक्षुणी बनीं।[2]

वैशाली की जो अन्तिम यात्रा कुसीनारा जाने के क्रम में बुद्ध ने की थी, उसका विस्तृत वर्णन महापरिनिर्वाण सुत्त में उपलब्ध है। वैशाली में ठहराव के अन्तिम दिन भोजनोपरान्त विश्राम के लिए बुद्ध चापाल चैत्य गये, जहाँ आनन्द से उन्होंने वैशाली की रमणीयता एवं वहाँ के कुछ महत्त्वपूर्ण चैत्यों का उल्लेख किया। वैशाली में बुद्ध प्रायः महावन की कूटागारशाला में रहा करते थे। किन्तु कभी-कभी वे दूसरे स्थानों पर भी ठहरा करते थे। इस यात्रा का वर्षावास बुद्ध ने वैशाली के पास ही वेलुवगाम में तथा भिक्षुओं ने वैशाली के पास दूसरे स्थानों पर किया। वर्षावास मे जाने के पूर्व अम्बपालि ने भिक्षुसंघ के साथ बुद्ध को निमन्त्रित किया तथा अपने आम्रवन को उन्हें समर्पित कर दिया।[3]

इसके अतिरिक्त भी बुद्ध कई बार वैशाली आये। वज्जि प्रदेश से होकर दूसरे स्थानों का भ्रमण भी वे प्रायः किया करते थे। उनका यह मार्ग कोशल, मल्ल, काशी, मगध आदि प्रदेशों से होकर था।[4] वैशाली के अतिरिक्त वज्जियों के जिन स्थानों में बुद्ध भ्रमण किया करते थे, उनमें उक्काचेल, कोटिगाम, नादिका, वेलुवगाम, भण्डगाम, भोगगाम तथा हत्थिगाम आदि विख्यात थे। इनमें कोटिगाम गंगा के किनारे था। नादिका में गिञ्जकावसथ और गोसिगंसालवन स्थित थे।[5] पुब्बविज्झन वज्जियों का एक गाँव था, जो छन्न का जन्मस्थान था।[6] वग्गुमुदा[7] वज्जियों के राज्य की प्रमुख नदी थी।

---

१. अं० नि० अ०, भाग-१, पृ० ३५९
२. चुल्लवग्ग, पृ० ३७३-७६
३. दी०नि०, भाग-२, पृ० ७७-७९
४. सं०नि०, भाग-४, पृ० २९६-९८
५. देखें, दी०नि०, भाग-२, महापरिनिब्बाण सुत्त
६. सं०नि०, भाग-३, पृ० ५६
७. खु०नि०, भाग-१ (उदान), पृ० ९१

इसमें सन्देह नहीं कि लिच्छवियों के हृदय में बुद्ध के प्रति मात्र सम्मान ही नहीं, अपार स्नेह एवं श्रद्धा भी थी। बुद्ध की प्रशंसा में मात्र एक गाथा का पाठ करनेवाले पिंगियानि भिक्षु को पाँच सौ लिच्छवियों में से प्रत्येक द्वारा एक-एक चीवर दान में दिया जाना इस बात की पुष्टि करता है।[1] इतना ही नहीं, यहाँ तक कि धनुष-बाण लेकर महावन में घूमनेवाले लापरवाह *लिच्छविकुमार भी बुद्ध को देखते ही धनुष-बाण का त्याग* कर अञ्जलिबद्ध हो उनके उपदेश सुनने हेतु प्रस्तुत हो जाते थे।[2] इस प्रकार बुद्ध में असीम श्रद्धा एवं सम्मान का भाव रखनेवाले महत्त्वपूर्ण लिच्छवियों में महानाम, सही, भद्दिय, सालह, अभय, नन्दक, महालि तथा उग्ग आदि का नाम लिया जा सकता है। भिक्षुणी बननेवाली लिच्छवि महिलाओं में अम्बपालि, जेन्ती, सीहा तथा वासेट्ठी एवं भिक्षु बननेवाले लिच्छवि पुरुषों में अञ्जनवनिय, वज्जिपुत्त तथा सम्भूत के नाम उल्लेखनीय हैं। इनके संन्यास जीवन के अनुभव क्रमशः खुद्दकनिकाय की थेरीगाथा तथा थेरगाथा में संग्रहीत हैं।

लिच्छवियों का एक समुदाय ऐसा भी था, जो बुद्ध को यथोचित सम्मान नहीं देता था। निगंठ सच्चक के साथ बुद्ध के दर्शनार्थ जानेवाले पाँच सौ लिच्छवियों द्वारा बुद्ध का सम्मान शास्ता के अनुरूप न कर एक साधारण सम्मान्य व्यक्ति के रूप में किया जाना इस बात को प्रमाणित करता है।[3] इतना ही नहीं, बुद्ध के जीवन-काल में ही कुछ वज्जिपुत्तक भिक्षुओं ने उनके विरोध में देवदत्त का साथ दिया।[4] वज्जिपुत्तक भिक्षुओं का यह विरोध उनके द्वारा उठाये गये दस वस्तुओं के प्रश्न को लेकर स्पष्ट रूप से बुद्ध के महापरिनिर्वाण के एक सौ वर्ष बाद बौद्धसंघ के समक्ष आया। इसके निपटारे के लिए वैशाली के बालुकाराम में द्वितीय बौद्ध-संगीति का आयोजन किया गया। किन्तु वज्जिपुत्तक भिक्षुओं के अड़े रहने के कारण सर्वसम्मत निर्णय नहीं हो सका। फलस्वरूप इस संगीति के पश्चात् बौद्धसंघ दो खेमों में बँट गया और इस प्रकार बौद्धसंघ में भेद का कलंक वज्जिपुत्तक भिक्षुओं को प्राप्त हुआ।[5]

पालि साहित्य से यह भी पता चलता है कि वैशाली जैन धर्म के चौबीसवें तीर्थङ्कर निग्गठणातपुत्त अर्थात् महावीर एवं उनके अनुयायियों का गढ़ था। पहली बात तो यह

१. अ० नि०, भाग-३, पृ० २३९
२. अ० नि०, भाग-३, पृ० ७६
३. म० नि०, भाग-२, पृ० २८२।
४. चुल्लवग्ग, पृ० ३००।
५. वही, देखें द्वितीय संगीति। कुछ आधुनिक बौद्ध संघ में भेद के कारण के रूप में न तो इन दस वस्तुओं को मानते हैं और न इस संगीति में संघभेद होने को स्वीकार करते हैं, क्योंकि अन्य स्रोतों से इसकी पुष्टि नहीं होती है।

भी कि वैशाली महावीर का जन्म-स्थान था। फिर उन्होंने अपने मुनि-जीवन के कम से कम पाँच वर्षावास वैशाली में ही बिताये।[1] देवदत्त जैसे प्रभावशाली बौद्ध स्थविर के कार्य-कलाप भी जैन सिद्धान्त से अत्यधिक प्रभावित लगते हैं।[2] प्रारम्भ में सीह सेनापति भी एक कट्टर जैन श्रावक था, जो बाद में बुद्ध के प्रभाव में आकर उनका उपासक बन गया।[3]

पड़ोसी जनपदों यथा—मगध, कोशल आदि के साथ वज्जिजनपद का सम्बन्ध साधारणतया मैत्रीपूर्ण था। किन्तु मगधराज बिम्बिसार की मृत्यु के पश्चात् अजातशत्रु ने लिच्छवियों को अपने अधिकार में करने का निश्चय किया। बुद्धघोष के अनुसार अजातशत्रु के इस निर्णय का कारण गंगा के बीच स्थित एक बन्दरगाह[४] था। एक योजन में फैले हुए इस बन्दरगाह के आधे भाग पर लिच्छवियों एवं आधे पर मगध का कब्जा था। इसके पास ही एक पर्वत था, जिससे कोई सुगन्धित पदार्थ निकलता था। जब तक अजातशत्रु अपना हिस्सा लाने के लिए तैयार होता, तब तक लिच्छवि लोग पूरा का पूरा उठाकर ले जाते। इस तरह की घटना कई बार हो जाने पर अजातशत्रु ने लिच्छवियों से बदला लेने का निश्चय कर अपने महामंत्री वस्सकार को बुद्ध के पास उनका विचार जानने हेतु भेजा।[५] बुद्ध से यह जान कर कि लिच्छवि लोग अपनी सुदृढ़ एकता के कारण अजेय हैं, लिच्छवियों में भेद डालने के लिए अजातशत्रु ने वस्सकार को वैशाली भेजा। वस्सकार को इसमें सफलता मिलते ही अजातशत्रु ने आक्रमण कर आपसी फूट के कारण दुर्बल लिच्छवियों को अपने कब्जे में कर लिया।[६]

लिच्छवियों के अनायास ह्रास के कई कारण मालूम पड़ते हैं। यह उल्लेख किया जा चुका है कि उनके आदि-पुरुष ही झगड़ालू प्रकृति के थे, जिसके कारण ही उनका एक नाम वज्जि पड़ा। फिर वयोवृद्ध लिच्छवि महानाम स्वयं बुद्ध से लिच्छवियों की निन्दा करते देखे जाते हैं—"भन्ते, ये लिच्छवि-कुमार चण्ड, परुष एवं लोभी हैं। ऊख, बैर, पुए, मिठाई आदि जो कुछ उपहार उनके कुल को भेजा जाता है, उन्हें वे लूटकर खा जाते हैं। अपने कुल की महिलाओं एवं कन्याओं को पीछे से थप्पड़ मारते हैं"।[७] लिच्छवि लोग

---

१. देखें, लेखक की पुस्तक 'स्टडीज इन बुद्धिस्ट ऐण्ड जैन मोनैकिज्म', पृ० १७७-७८।

२. चुल्लवग्ग, पृ० २९७-३००।

३. महावग्ग, पृ० २४८-५२

४. संभवत: गंगा के बीच स्थित यह बन्दरगाह वर्तमान वैशाली जिले का राघोपुर प्रखण्ड है, जिसके चारों ओर से गंगा बहती है। पर सम्प्रति यहाँ कोई पर्वत नहीं है।

५. दी० नि०, भाग-२, पृ० ५८; दी० नि० अ०, भाग-२, पृ० २१५-१६।

६. दी० नि०, अ०, भाग-२, पृ० २२४।

७. अं० नि०, भाग-२, पृ० ३३८-३९।

प्रारम्भ में निस्सन्देह अत्यन्त परिश्रमी एवं उद्यमशील रहे होंगे। किन्तु सम्पन्नता के पश्चात् उनका आराम-तलब हो जाना सम्भव है। अतः निकायों में उनके विलासी होने के संकेत[1] के साथ ही युवती के लिए आपस में विवाद[2] के स्वाभाविक उदाहरण भी उपलब्ध हैं। इन स्वाभाविक कारणों के साथ ही अकाल एवं महामारी भी उनकी शक्ति एवं उत्कर्ष में ह्रास के लिए कम जिम्मेवार नहीं हुए।

इस प्रकार वज्जि जनपद, उसकी राजधानी वैशाली एवं वहाँ के निवासी लिच्छवियों का बौद्धधर्म और संघ के विकास में महत्त्वपूर्ण योगदान रहा है। वैशाली को बौद्ध भिक्षुणी संघ के उद्भव-स्थल होने का गौरव तो प्राप्त है ही, साथ ही महालि, महासीहनाद, चूलसच्चक, महासच्चक, वच्छगोत्त, सुनक्खत्त तथा रतन जैसे महत्त्वपूर्ण सुत्तों का उपदेश भी बुद्ध ने वैशाली में ही किया। इनके अतिरिक्त विनय के अनेक नियमों के प्रज्ञापन का श्रेय वैशाली को ही प्राप्त है। इतना ही नहीं, बल्कि यहाँ तक कि बुद्ध के महापरिनिर्वाण के एक सौ वर्ष बाद होनेवाली द्वितीय बौद्ध-संगीति का स्थल भी यही रहा। हालाँ कि इस प्रसंग में बौद्ध भिक्षु संघ में भेद डालने का कलंक वज्जिपुत्तक भिक्षुओं पर मढ़ा जाता है, किन्तु ऐसा लगता है कि वज्जिपुत्तक भिक्षुओं की केवल संख्या ही अधिक नहीं थी, बल्कि उनका प्रभाव भी अति प्रबल था। उनके इस प्रभाव के कारण ही संघ के तत्कालीन महा-स्थविरों ने वैशाली में संगीति कर उन्हें अपने विचारों को वापस लेने के लिए विवश करना चाहा, जिसमें वे सफल नहीं हो सके। निराश होकर उनपर संघभेद का दोष मढ़कर वे लोग ही उनसे अलग हो गये। यही कारण है कि अन्य स्रोतों से इस घटना की पुष्टि नहीं होती है।

संकेत

नवनालन्दा महाविहार, नालन्दा से प्रकाशित सुत्तपिटक एवं विनयपिटक के ग्रन्थों का उपयोग किया गया है, जिनकी सूची इस प्रकार है—

अ०—अट्ठकथा
अं० नि०—अङ्गुत्तर निकाय
खु० नि०—खुद्दक निकाय
दी० नि०—दीघ निकाय
म० नि०—मज्झिम निकाय
सं० नि०—संयुत्त निकाय

---

१. सं० नि०, भाग-२, पृ० २२३।
२. धम्मपद-अ०, भाग-३, पृ० २८०।

आचार्य विद्यानन्द का एक विशिष्ट चिन्तन: "नियोग भावनाविधि"

डॉ० लाल चन्द्र जैन, एम० ए०, पी० एच० डी०

आचार्य विद्यानन्द का जैन दार्शनिकों में एक विशिष्ट स्थान है। डॉ० दरबारी लाल कोठिया ने ऊहापोह-पूर्वक उनका समय निर्धारण करते हुए उन्हें ईस्वी सन् ७७५-८४९ का माना है।[1] इन्होंने अष्ट सहस्री, तत्वार्थ श्लोकवार्तिक, आप्त परीक्षा आदि कृतियों के द्वारा जैनवांङ्मय को समृद्ध किया है। इन महान् कृतियों में नियोग-भावना-विधि,[2] जाति समीक्षा, सहक्रमानेकान्त, व्यवहार और निश्चयनय द्वारा वस्तु विवेचन शैली, उपादान और निमित्त का विचार आदि नूतन चिन्तन उपलब्ध है।

नियोग-भावना और विधिवाद का आचार्य विद्यानन्द ने सूक्ष्म और विशद विवेचन किया है। इस प्रकार का विवेचन इनके पूर्ववर्ती किसी जैन तार्किक-दार्शनिक ने नहीं किया। इनके उत्तरवर्ती प्रभाचन्द्र[3], शान्तयाचार्य[4] प्रभृति जैन आचार्यों ने आचार्य विद्यानन्द का अनुकरण कर नियोगवाद की मीमांसा की है। यहाँ पर भावना, नियोग और विधि की संक्षिप्त मीमांसा प्रस्तुत है।

वैदिक-दार्शनिक परम्परा में वेद महत्त्वपूर्ण माने जाते हैं। विभिन्न वैदिक चिन्तक वेदवाक्यों के अर्थ के विषय में एकमत नहीं प्रतीत होते हैं। इस विषय में तीन प्रकार की परस्पर-विरोधी विचारधाराएँ उपलब्ध[5] हैं:—

(१) प्रभाकर और उनके मतानुयायियों ने वेद-वाक्य का अर्थ नियोग माना है।

(२) कुमारिल भट्ट और उनके मतानुयायी भावनावादी हैं।

(३) अद्वैत वेदान्ती मत में वेदवाक्य "अग्निष्टोमेन यजेत स्वर्गकामः" का अर्थ विधि माना गया है।

---

१. द्रष्टव्य—महावीर जयन्ती स्मारिका, सन् १९७२, पृष्ठ २९३-९९।
२. (क) अष्टसहस्री, कारिका ३, पृष्ठ ५-३५।
   (ख) तत्वार्थश्लोक वार्तिक १।४।३२, पृ० २६१-२६७।
३. न्यायकुमुदचन्द्र, भाग-२, पृष्ठ ५८२-५९७।
४ (४-१) न्यायावतार वार्तिक वृत्ति पृ०५७-५८, (२) न्यायकुमुद चन्द्र, द्वितीय भाग, आगमन परीक्षा, का० २६, पृ० २८२-२९८।
५. न्यायावतारवार्तिक-वृत्ति, पृ० ५७-५८।

इस प्रकार हम देखते हैं कि वेदवाक्य के अर्थ के विषय में वेद को अपौरुषेय माननेवालों के बीच आपस में ही विवाद[1] है।

नियोगवादी प्रभाकर श्रुतिवाक्य का अर्थ नियोग मानते हैं। उनका मत है कि "अग्निष्टोमेन यजेत स्वर्गकाम:" इत्यादि श्रुतिवाक्य के अन्तर्गत आये हुए हैं। "तिप" आख्याति का अर्थ नियोग है। दूसरे शब्दों में विधिलिंग "यजेत", लोट प्रत्यय "यज्जताम्" और तव्य प्रत्यय "यष्टव्य" का अर्थ प्रभाकर मत[2] में नियोग है।

नियोग का अर्थ :—नियोग शब्द नि+योग से बना है। "नि" का अर्थ निरवशेष और योग का अर्थ मन, वचन और काम की प्रवृत्ति है। अत: यज्ञादि करने में पूर्णरूप से एकाग्रतापूर्वक तत्पर होना नियोग शब्द का व्युत्पत्य अर्थ है।[3] यज्ञ-कर्ता जब श्रुतिवाक्य का अर्थ सुनता है, तब समझता है कि उक्त वाक्य ने मुझे यज्ञ करने की प्रेरणा दी है। अत: प्रेरक होने के कारण नियोग ही श्रुत-वाक्यार्थ है, भावना या विधि नहीं।

नियोग के भेद :—प्रभाकर मत में नियोग के अनेक अर्थ किये जाने के कारण उनके अनुयायियों ने विभिन्न नियोगों का प्रतिपादन किया है। अत: प्रवक्ताओं के विचार-भेद के कारण नियोग निम्नांकित ग्यारह प्रकार के हैं[4] :—

१—शुद्ध कार्य नियोग।
२—शुद्ध प्रेरणा नियोग।
३—प्रेरणा सहित कार्य नियोग।
४—कार्य सहित प्रेरणा नियोग।
५—कार्य उपचार नियोग।
६—प्रेरणा कार्य-सम्बन्ध नियोग।
७—प्रेरणा कार्य समुदाय नियोग।
८— कार्य प्रेरणा स्वभाव विनिर्मुक्ति नियोग।
९—यन्त्रारूढ़ नियोग।

---

१. भावना यदि वाक्यार्थो नियोगो नेति का प्रभा।
तावुभौ यदि वाक्यार्थो हतौ भट्ट प्रभाकराविति ॥
कार्येर्थे चोदनाज्ञानं स्वरूपे किन्न तत्प्रभा।
द्वयोश्चेद्धन्त तौ नष्टौ भट्टवेदान्तवादिना विति ॥
अष्टसहस्री, (निर्णय सागर), पृ० ५।

२. देखें, अष्टसहस्री, पृ० ५ पर की पाद-टिप्पणी।

३. नियुक्तो हमनेनाग्निष्टोमादि वाक्येनेति निरवशेषो योज्यो हि नियोगस्तत्र मनागप्ययोगस्य सम्भवाभावात्…………। वही, पृ० ५।
तत्त्वार्थ श्लोक वार्तिक, पृ० २६१।

४. अष्टसहस्री, पृ० ६।

१०—भोग्यरूप नियोग ।

११—पुरुष नियोग ।

शुद्ध कार्य नियोग :—प्रभाकर ने वेद-वाक्य का अर्थ शुद्ध कार्य नियोग माना है। उनका तर्क है कि लिंग, लोट् और तव्य प्रत्यय का अर्थ अग्निहोत्रादि विशेषणों से रहित निरपेक्ष शुद्धरूप प्रतीत होता है और यह कार्य रूप है। अतः नियोग का अर्थ शुद्ध कार्य है।

शुद्ध प्रेरणा नियोग :—दूसरे नियोगवादियों ने शुद्ध प्रेरणा को नियोग कहा[१]। क्योंकि, जिसको प्रेरणा मिलती है, वही यज्ञादि करने में प्रवृत्त होता है और जो पुरुष प्रेरित नहीं होता, वह यज्ञादि करने में प्रवृत्त नहीं होता, क्योंकि यह अपने को नियुक्त हुआ नहीं समझता।[२]

प्रेरणा सहित कार्य नियोग :—नियोगवादियों का दूसरा सम्प्रदाय प्रेरणा-सहित कार्य को नियोग मानता है। उनका मन्तव्य है कि न तो शुद्ध प्रेरणा मात्र नियोग है और न केवल शुद्ध कार्य ही नियोग है। जबतक किसी व्यक्ति को पहले यह ज्ञान नहीं हो जाता है कि यह मेरा कार्य है, तबतक वह वाक्य उस व्यक्ति के लिए यज्ञादि कार्य की सिद्धि में प्रेरक नहीं हो सकता। किन्तु जिस समय व्यक्ति को यह मेरा कार्य है, इस प्रकार का पहले ज्ञान हो जाता है, तभी वह वाक्य उस व्यक्ति के लिए अपने कार्य की सिद्धि हेतु यज्ञादि कर्म का प्रेरक हो सकता[3] है।

कार्यसहित प्रेरणा नियोग :—कार्यसहित प्रेरणा नियोग माननेवाले नियोग का स्वरूप प्रतिपादित करते हुए कहते हैं कि कार्य बिना कोई भी व्यक्ति यज्ञादि करने में प्रेरित नहीं किया जाता है। इसलिए कार्यसहित प्रेरणा ही नियोग[४] है।

कार्यउपचार नियोग :—कार्य को उपचार से प्रवर्तक मान कर उसे नियोग मानने वाले प्रभाकर मतानुयायी मीमासकों का सिद्धान्त है कि वेद-वाक्य का व्यापार-याग प्रेरणा का विषय कार्य (प्रवर्तक) है, किन्तु यह स्वतः-प्रेरक नहीं है। वेद-वाक्य का जो व्यापार है, उसे यागादि कार्य रूप प्रमेय में प्रमाण का व्यापार उपचारित किया जाता[५] है।

कार्य प्रेरणा सम्बन्ध नियोग :—कार्य (याग) और प्रेरणा (वेद-वाक्य) के सम्बन्ध को नियोग कहनेवाले नियोगवादी का कथन है कि कार्य के बिना प्रेरणा और

---

१. वाक्यान्तर्गत कर्माद्यवयवोपेक्षारहिता।
अष्टसहस्री, पाद-टिप्पणी, पृ० ६।

२. अष्टसहस्री, पृ० ६, श्लोक ४
(ख) तत्वार्थ श्लोकवार्तिक, पृ० २६१, कारिका ९८।

३. वही, श्लोक ५, (ख) वही, का० ९८

४. (क) वही, श्लोक ६, (ख) वही, का० १००

५. (क) वही, श्लोक ७, (ख) वही, का० १०१।

प्रेरणा के बिना कार्य किसी का प्रेरक नहीं होता है, इसलिए कार्य और प्रेरणा का योग अर्थात् सम्बन्ध नियोग कहलाता है।[१]

प्रेरणाकार्य सम्बन्ध नियोग :—कार्य और प्रेरणा, ये दोनों परस्पर अविनाभूत और तादात्म्य रूप से प्रतीत होते हैं, इसलिए इन दोनों का समुदाय ही नियोग कहलाता है, ऐसा दूसरे नियोगवादी नियोग का स्वरूप प्रतिपादित[२] करते हैं।

कार्य प्रेरणा, स्वभाव, विनिर्मुक्त नियोग :—नियोगवादियों की एक अन्य परम्परानुसार कार्य और प्रेरणा से विनिर्मुक्त स्वभाव ही नियोग का स्वरूप है। इनका मत है कि एक ब्रह्म आम्नाय (वेद) नित्य सिद्ध है। उस नित्य ब्रह्म के सिद्ध होने से नियोग उस नित्य ब्रह्म का कार्य नहीं हैं, फिर वह प्रेरक कैसे हो सकता है[3] ? तात्पर्य यह है कि जो कार्य होता है, वही अपनी निष्पत्ति के लिए प्रेरक होता है। ब्रह्म नित्य है, इसलिए कार्य नहीं होने के कारण (जो कार्य होता है वह नित्य न होकर अनित्य होता है) वह प्रेरक भी नहीं हो सकता है।

यन्त्रारूढ़ नियोग :—यन्त्रारूढ़ अर्थात् यन्त्रों पर आरूढ़ होने की तरह यज्ञादि कार्य में आरूढ़ हो जाने को नियोग कहनेवाले नियोगवादियों का कथन है कि स्वर्गादि की अभिलाषा रखनेवाला व्यक्ति नियोग (प्रवर्तक वाक्य) के होने पर जिस यज्ञ कार्य में नियुक्त है, उसका वहाँ पर अपने को आरूढ़ मानता हुआ प्रवृत्त होना नियोग है।[४]

भोग्य रूप नियोग :—कुछ प्रभाकर परम्परावादी नियोग को भोग्य रूप मानते हैं। उनका मत है कि यज्ञादि कार्य करने के बाद में भोगनेवाली अवस्था भोग्य कहलाती है और उसी को नियोग कहते हैं।[५]

पुरुषरूपनियोग :—पुरुष (आत्मा) को ही नियोग स्वीकार करनेवालों का मत है कि 'यह मेरा कार्य है'—इस प्रकार पुरुष सदैव मानता है। उस पुरुष का कार्य विशिष्ट ही नियोग है और यही इसकी वाच्यता है।[६]

---

१. (क) अष्टसहस्री (निर्णय सागर), पृ० ६, कारिका ८।
(ख) तत्वार्थ श्लोकवार्तिक, प्रथम अध्याय, पृ० २६१, का० १०२

२. (क) वही, का ९। (ख) वही, का० १०३

३. सिद्धमेकं यतो ब्रह्म गतमाम्नायतः सदा।
सिद्धत्वेन न तत्कार्यं प्रेरकं कुत एवतत्॥
अष्टसहस्री, पृ० ६।

४. वही।

५. वही, पृ० ६, श्लोक १२-१५।

६. वही, पृ० ६, श्लोक १६-१७।

इन ग्यारह नियोगों का स्वरूप न्याय कुमुद[1] चन्द्र प्रमाण वार्तिकालंकार[2] में इसी प्रकार उपलब्ध है।

नियोगवाद की समीक्षा :—वेदवाक्य का अर्थ 'भावना' माननेवाले कुमारिल भट्ट ने नियोगवाद का खंडन किया है। विद्यानन्दाचार्य[3] ने नियोगवाद की समीक्षा भावनावादी भट्ट के मतानुसार की है। उनका मत है कि हम नियोग पर जब विचार करते हैं, तब वह वाक्य का अर्थ सिद्ध नहीं होता है। भट्ट सम्प्रदाय नियोगवादियों से प्रश्न करते हैं कि नियोगवादी नियोग को प्रमाण मानते हैं या प्रमेय या दोनों मानते हैं। या दोनों नहीं मानते हैं? शब्द का व्यापार मानते हैं अथवा पुरुष का व्यापार या दोनों के व्यापार रूप मानते हैं या दोनों व्यापार से रहित मानते हैं? इन आठ विकल्पों पर क्रमशः विमर्श प्रस्तुत किया जाता है।[4]

नियोग का प्रमाण नहीं है :—प्रथम पक्ष अर्थात्—नियोग प्रमाण नहीं है, यह स्वीकार करने पर यह दोष आता है कि नियोगवादी प्रभाकर को वेदान्तमत स्वीकार करना पड़ेगा। क्योंकि, वेदान्ती भी प्रमाण को चिदात्मक स्वीकार करते हैं और चिदात्मा को उन्होंने ब्रह्म-स्वरूप माना है। अतः नियोग प्रमाण नहीं है।

नियोग प्रमेय नहीं है :—नियोग का प्रमेय मानना भी ठीक नहीं है, क्योंकि यहाँ यह जिज्ञासा होती है कि यदि नियोग को प्रमेय कहते हैं तो फिर प्रमाण किसे मानेंगे? क्योंकि बिना प्रमाण के प्रमेय की व्यवस्था नहीं होगी। यदि श्रुति-वाक्य को प्रमाण कहा जाय तो प्रश्न होता है कि श्रुतिवाक्य चिदात्मक है या अचिदात्मक? यदि श्रुतिवाक्य चिदात्मक है तो प्रभाकर ने वेदान्तियों के ब्रह्म को ही श्रुतिवाक्य मान लिया है। इस दोष से बचने के लिए यदि श्रुतिवाक्य को अचिदात्मक कहा जाय तो उसे प्रमाण नहीं कहा जा सकता है। क्योंकि, प्रमाण अचेतन नहीं हो सकता है, ज्ञान ही प्रमाण होने के योग्य है। अतः नियोग प्रमेय नहीं है।[5]

---

१. द्वितीय भाग, पृ० ५८३-५८४।

२. पृ० २९-३०।

३. (क) अष्ट सहस्री, पृ० ७-१०। (ख) तत्वार्थ श्लोकवार्तिक, पृ०-२६२।
तुलना के लिए द्रष्टव्य न्यायकुमुदचन्द्र, पृ० ५८५-५८८।

४. प्रमाणंकिं नियोगः स्यात्प्रमेयमथवा पुनः।
उभयेन विहीनो वा द्वयरूपोथवा पुनः॥
शब्द व्यापाररूपा वा व्यापारः पुरुषस्य वा।
द्वयव्यापाररूपो वा द्वयाव्यापार एव वा॥
तत्वार्थ श्लोकवार्तिक, पृ० २६२। कारिका ११२-११३।

५. (क) अष्ट सहस्री, पृ० ७।
(ख) तत्वार्थ श्लोक वार्तिक, अध्याय १, सूत्र ३२, पृ० २६२।

नियोग प्रमाण-प्रमेय उभय रूप नहीं है :—यदि नियोग को प्रमाण और प्रमेय दोनों रूप स्वीकार किया जाय तो इस पक्ष में भी ब्रह्मवाद स्वीकार करने का दोष आता है। क्योंकि, वेदान्तियों ने भी ब्रह्म को प्रमाण और प्रमेय दोनों रूप स्वीकार किया है।

इसी प्रकार नियोग को अनुभय रूप भी नहीं कहा जा सकता है। इस मान्यता में भी ब्रह्म को स्वीकार करने का प्रसंग उपस्थित होता है, क्योंकि वेदान्तियों ने भी ब्रह्म को प्रमाण-प्रमेय दोनों से रहित केवल सत्ता रूप माना है।

नियोग व्यापार रूप नहीं है :—नियोग को शब्द व्यापार रूप और पुरुष व्यापार रूप मानने पर भाट्टों के मत को मानने का प्रसंग आता है। क्योंकि, भाट्ट मीमांसकों ने शब्द व्यापार को शब्द भावना रूप और पुरुष व्यापार को अर्थ भावना रूप स्वीकार किया है। दोनों रूप नियोग को स्वीकार करने में भी पूर्ववत दोष आते[1] हैं। यदि नियोग को दोनों के व्यापार रूप नहीं मानते हों तो प्रश्न उठता है कि वह विषय स्वभाव है या फलस्वभाव है या निःस्वभाव[2] है? यदि उसे विषय कहा जाय तो 'अग्निष्टोमेन यजेत स्वर्गकामः' इत्यादि वाक्य का प्रतिपाद्य यागादि ही विषय होगा और वह वाक्य के उच्चारण के समय विद्यमान है या अविद्यमान है? यदि विद्यमान है तो नियोग वाक्य का अर्थ नहीं हो सकता। क्योंकि, वाक्य यागादि के निष्पादन के लिए बोला जाता है और यागादि पहले से निष्पन्न है। यदि उसे अविद्यमान कहा जाय तो नियोग भी अविद्यमान होगा और उस हालत में अविद्यमान स्वभाव स्वरूप नियोग श्रुति-वाक्य का अर्थ कैसे हो सकता है? जिस प्रकार आकाश के फूल को श्रुतिवाक्य का अर्थ नहीं माना जा सकता है, उसी प्रकार अविद्यमान स्वभाव रूप नियोग श्रुतिवाक्य का अर्थ नहीं हो सकता।

उपर्युक्त दोष से बचने के लिए यदि प्रभाकर कहें कि हम नियोग को फल स्वभाव मानते हैं और फल का अर्थ स्वर्गादि है तो भावनावादी भाट्ट कहते हैं कि प्रभाकरों का यह कथन भी ठीक नहीं है, क्योंकि बल स्वयं नियोग नहीं है। स्पष्ट है कि स्वर्गादि रूप फल नियोग नहीं माना जा सकता, अन्यथा फलान्तरं मानना पड़ेगा। वास्तव में नियोग फल के लिए किया जाता है, स्वयं फल नहीं है।

अब यदि इस तीसरे विकल्प को माना जाय कि नियोग निःस्वभाव है, तो यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने में बौद्धों के निरालम्बनवाद को स्वीकार करना पड़ेगा।

प्रभाचन्द्राचार्य ने भी इन विकल्पों का अनुसरण[3] किया है।

---

१. अ० स०, पृ० ८। तुलना के लिए द्रष्टव्य न्याय कुमुदचन्द्र, भाग-२, पृ० ५८६।

२. ....सोपि विषय स्वभावो वा स्यात् फलस्वभावो वा स्यान्नि-स्स्वभावो वा? गत्यन्तराभावात्।
(क) अ० स०, पृ० ८। (ख) तत्वार्थ श्लोक वार्तिक, अ० १, सूत्र ३२, पृ० २६२।

३. न्यायकुमुद चन्द्र, भाग २, पृ० ५८६-५८७।

नियोग सत रूप है या असतादिरूप :—इसके अतिरिक्त नियोग के विषय में चार प्रश्न और उठते[1] हैं कि क्या नियोग सत रूप है या असत् रूप या उभय रूप या अनुभय रूप?

प्रथम पक्ष में विधिवाद अर्थात् ब्रह्मवाद का प्रसंग आता है। क्योंकि, वेदान्ती सम्पूर्ण जगत् को सत् रूप मानते हैं। नियोग को असत् रूप मानने पर निरालंबनवाद स्वीकार करना पड़ेगा, क्योकि शून्याद्वैत मत में सम्पूर्ण जगत असत् रूप माना गया है। उसी प्रकार नियोग को सत् असत् उभय रूप मानना भी ठीक नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने में उभय पक्ष में दिये गये दोषों की सम्भावना उपस्थित होती है। नियोग को अनुभय रूप मानने पर व्याघात अर्थात् विरोध नाम का दोष आता है। क्योंकि सत और असत् दोनों का एक साथ निषेध नहीं हो सकता है। एक का निषेध करने से दूसरे का विधान होने का प्रसंग होगा। समन्तभद्राचार्य ने भी यही कहा[2] है। यदि सर्वथा सत् और सर्वथा असत् का प्रतिषेध करके कथंचित सत् और कथंचित् असत् रूप नियोग को माना जाय, तो प्रभाकर के सामने स्याद्वादियों के मत को स्वीकार करने का प्रसंग आता है।

इसके अतिरिक्त नियोग के विषय में निम्नांकित प्रश्न भी उठते हैं :—

नियोग प्रवर्तक स्वभाव या अप्रवर्तक स्वभाव ? आचार्य कहते हैं कि नियोग प्रवर्तक स्वभाव है या अप्रवर्तक स्वभाव[3]। यदि प्रवर्तक स्वभाव है तो प्रभाकरों की तरह बौद्धों की भी उक्त श्रुति-वाक्यों को सुनकर यज्ञादि के करने में प्रवृत्ति होनी चाहिए, क्योंकि उसका स्वभाव प्रवृत्ति कराने का है। परन्तु उनकी प्रवृत्ति यज्ञादि करने में नहीं होती है। प्रभाकर-मतवादी यह नहीं कह सकता है कि बौद्धों का मत प्रमाण से बाधित होने से वे विपर्याप्त बुद्धिवाले होते हैं। इसलिए यज्ञ करने में उनकी प्रवृत्ति नहीं होती है। क्योंकि प्रभाकर का मत भी प्रत्यक्षादि प्रमाणों से बाधित है। प्रत्यक्ष से नियुक्ता (यज्ञकर्ता), नियोग (वेद) वाक्य और उसका विषय (यज्ञादि) क्षणिकवाद की तरह प्रत्यक्ष से बाधित होने से नियोगवाद सिद्धान्त ठीक नहीं है।

अब यदि प्रभाकर मतानुसारी नियोग को अप्रवर्तक स्वभाव रूप माने तो बौद्धों की भांति प्रभाकरों को भी उक्त वेद-वाक्यों को सुनकर यज्ञ करने में प्रवृत्त नहीं होना चाहिए। क्योंकि, वेदवाक्य अप्रवर्तक स्वभाववाला माना गया है। इससे स्पष्ट है कि नियोग श्रुतिवाक्य का अर्थ नहीं है।

---

१. अष्टसहस्री पृ० ८। (ख) तत्वार्थ श्लोकवार्तिक, प्रथम अध्याय, सूत्र—३२, पृ० २६२।

२. आप्त मीमांसा, परिच्छेद १, कारिका १७-१९।

३. किञ्च नियोगः सकलोपि प्रवर्तक स्वभावो वा स्यादप्रवर्तक स्वभावो वा ?
(क) अष्टसहस्री, पृ० ८-९। (ख) त० श्लो० वा०, पृ० २६४। तुलना के लिए द्रष्टव्य, न्यायकुमुद चन्द्र, पृ० ५८७।

आचार्य प्रभाचन्द्र ने भी न्यायकुमुद चन्द्र में यही तर्क दिया है।[1]

नियोग फल-सहित या फल-रहित ? नियोग के विषय में यह प्रश्न भी होता है कि नियोग का कोई फल है या नहीं ? यदि उस का कोई फल नहीं है तो कोई भी समझदार उससे यज्ञादि में प्रवृत्त नहीं होगा। लोक में प्रसिद्ध है कि 'प्रयोजनमनुद्दिश्य मन्दोपि न प्रवर्तते।' अर्थात्—मूर्ख भी बिना फल के प्रवृत्ति नहीं करता है।[2]

अब यदि माना जाय कि नियोग का कोई फल है तो प्रवर्तक फलाकांक्षा ही समझी जायेगी, नियोग नहीं। क्योंकि, जो फल के इच्छुक होते हैं, उनकी प्रवृत्ति बिना प्रेरणा के भी होती हुई देखी जाती है। इस तरह सिद्ध है कि वेद-वाक्य का अर्थ नियोग नहीं है। इसी तरह शुद्ध कार्यादि ग्यारह प्रकार के नियोग पर विचार करने से वाक्य का अर्थ नियोग भी निर्दोष नहीं प्रतीत होता है।[3]

विधिवाद :—नियोगवाद तक तार्किक खंडन करने पर प्रश्न होता है कि क्या वेद-वाक्य का अर्थ विधि है या भावना ? इस विषय में ब्रह्माद्वैतवादी वेदान्ती का मत है कि वेद-वाक्य का अर्थ विधि है, भावना नहीं। विधिवादी अपने पक्ष के समर्थन में कहते हैं कि 'आत्मावारे दृष्टव्यो श्रोतव्योनुमन्तव्यो निदिध्यासितव्यः' इत्यादि श्रुतिवाक्यों को सुनकर श्रोता की प्रवृत्ति आत्मा के श्रवण, मनन और निदिध्यासन में होती है। अतः श्रुतिवाक्य का अर्थ विधि अर्थात् आत्मा को मानना चाहिए और आत्मा ही परम ब्रह्म है।

विधिवाद की समीक्षा :—विद्यानन्दाचार्य ने नियोगवाद की तरह विधिवाद का खंडन भी भाट्ट मीमांसकों के अनुसार किया है।[4] दूसरे शब्दों में भावनावादी भाट्ट ने विधिवाद का खंडन विविध तर्कों द्वारा किया है। नियोगवादियों की तरह विधिवादियों से वे प्रश्न करते हैं कि विधि का स्वरूप क्या है ? क्या विधि प्रमाणरूप है या प्रमेयरूप या उभयरूप या अनुभय रूप या पुरुष व्यापार रूप या शब्द रूप या दोनों के व्यापार रूप या अनुभय रूप ? इन विविध विकल्पों में से किसी भी विकल्प को विधि मानना अबाधित एवं तर्क-संगत नहीं है।

विधि को प्रमाण रूप नहीं कहा जा सकता है। क्योंकि, उसे प्रमाण रूप मानने पर प्रश्न होता है कि प्रमेय क्या है ? क्योंकि बिना प्रमेय के प्रमाण का व्यापार नहीं हो सकता है। प्रमेय को जानता है, उसे ही प्रमाण कहा गया है। अतः विधि को प्रमाण मानने पर

१. पृ० ५८७-५८८।
२. (क) अष्टसहस्री, पृ० ९, त० श्लोकवार्तिक अध्याय—१, सू० ३२, पृ० २६४।
३. विस्तृत समीक्षा के लिए द्रष्टव्य, अ० स०, पृ० ९-१०। त० श्लो० वा०, पृ० २६४-२६५। न्यायावतारवार्तिक वृत्ति, पृ० ५६-५७।
४. अष्ट सहस्री, पृ० १०।

उससे भिन्न प्रमेय की परिकल्पना करना आवश्यक है। यदि विधिवादियों की ओर से कहा जाय कि आत्मा का स्वरूप ही प्रमेय है, तो यह कथन भी संगत नहीं है। क्योंकि, विधि निरंश और केवल सत्ता रूप ही है। उसमें प्रमाण और प्रमेय दोनों रूप नहीं बन सकते हैं। इस दोष के निवारणार्थ वेदान्तियों के प्रत्युत्तर में भावनावादियों का कथन है कि यदि अविद्या के द्वारा दोनों की कल्पना की जाय, तो अन्यापोह को शब्दार्थ माननेवाले बौद्धों का निषेध वेदान्तियों को नहीं करना चाहिए। वे भी तो ज्ञान में अप्रमाणत्व की व्यावृत्ति से प्रमाणत्व और अप्रमेयत्व की व्यावृत्ति से प्रमेयत्व की व्यवस्था कर सकते हैं। वेदान्ती यदि ऐसा तर्क करें कि शब्द वस्तु का अवधायक न होकर अन्यापोह का अवधायक है तो आलोचकों का उत्तर है कि ऐसा मानने पर किसी नियत अर्थ में प्रवृत्ति नहीं हो सकेगी। अतः अन्यापोह शब्द का अर्थ नहीं है, तो वस्तु स्वरूप का अवधायक होने पर भी शब्द यदि अन्यापोह का अवधायक न हो तो अन्य का परिहार करके किसी विवक्षित में ही प्रवृत्ति कैसे हो सकती है? इसलिए विधि भी शब्दार्थ नहीं हो सकती। इसी तरह विधि को प्रमाण मानने पर विभिन्न बाधाएं आती हैं।[1]

विधि को प्रमेय रूप मानना भी ठीक नहीं है :—विधि प्रमेय रूप भी सिद्ध नहीं होती है। क्योंकि, विधि प्रमेय तभी सिद्ध हो सकती है, जब प्रमाण हो। अतः वेदान्तियों को बतलाना पड़ेगा कि अप्रमाण किसे मानते हैं।[2]

उपनिषद वाक्य प्रमाण रूप नहीं हैं :—विधि को प्रमेय सिद्ध करने के लिए वेदान्ती उपनिषद वाक्य को प्रमाण नहीं मान सकते है, क्योंकि उपनिषद वाक्य अचेतन है। जो अचेतन होता है, उसे प्रमाण नहीं माना जा सकता है। अतः उपनिषद वाक्यों में प्रमाण सिद्ध होने के कारण विधि को प्रमेय मानना ठीक नहीं है।

विधि प्रमाण-प्रमेय रूप भी नहीं है :—अब यदि विधि को प्रमाण-प्रमेय दोनों कहा जाय, तो वेदान्तियों का यह कहना भी ठीक नहीं है। क्योंकि, वेदान्तियों ने विधि को निरंश एवं सत्ता रूप ही स्वीकार किया है। उस निरंश अर्थात् अंशहीन विधि में प्रमाण-रूपता और प्रमेय-रूपता, इन दो अंशों की कल्पना नहीं बन सकती है।

विधि अनुभव रूप भी नहीं है :—यदि विधिवादी वेदान्ती विधि को अनुभय रूप माने तो आकाश-पुरुष की तरह विधि अवस्तु हो जायेगी। क्योंकि, प्रमाण प्रमेय से विहीन कोई वस्तु नहीं होती है। विधि का प्रमाण प्रमेय से रहित मानने पर उसका अन्य कोई स्वभाव व्यवस्थित नहीं होता है।[3] वेदान्ती ऐसा नहीं कह सकते हैं कि प्रमाण और प्रमेय से भिन्न प्रमाता (ज्ञाता) और प्रमिति (ज्ञान से रूप क्रिया) के द्वारा विधि व्यवस्थित होती

१. द्रष्टव्य अष्ट सहस्री, पृ० १०-१३।

२. प्रमेय रूपो विधिरिति कल्पनायमपि प्रमाणमन्यद्वाच्यमिति—वही।

३. प्रमाण प्रमेय स्वभाव रहितस्य विधेः स्वाभावान्तरेण व्यवस्थानायोगात्। अ० स०, पृ० १३।

है, क्योंकि प्रमाता और प्रमिति, ये दोनों प्रमाण से भिन्न होने पर भी प्रमेय रूप ही हैं।[1] अतः विधिः अनुभय रूप भी नहीं है।

इसी प्रकार विधि को शब्द व्यापार रूप या पुरुष व्यापार रूप या उभय व्यापार रूप और अनुभय व्यापार रूप मानना भी निर्दोष नहीं है।

विधि (परम ब्रह्म) किसका स्वभाव है ? :—विधि के विषय में नियोग की तरह यह भी जिज्ञासा होती है कि वेदान्ती विधि को विषय का स्वभाव मानते हैं या फल का स्वभाव या निःस्वभाव मानते हैं।[2]

विधि विषय स्वभाव नहीं है :—विधि को विषय का स्वभाव मानना ठीक नहीं है। अन्यथा अन्यापोहवाद स्वीकार करना पड़ेगा। क्योंकि, 'सर्वं वै खल्विदं ब्रह्म' इत्यादि वाक्य के समय विषय निकट नहीं होते हैं। अतः विधि विषय स्वभाव नहीं है। विधि को फलस्वभाव मानने से फल (ब्रह्मस्वरूप की प्राप्ति होना) का उस समय सन्निधान न होने से विधि का अवतरण नहीं हो सकता। क्योंकि, आत्म-श्रवण, आत्म-मनन रूप फल उत्तर काल में ही होगा और उक्त फल को विधि काल में मान लेने पर विधि की आवश्यकता समाप्त हो जाती है। अतः विधि को फल स्वभाव मानना भी युक्तिसंगत नहीं है।

विधि निःस्वभाव भी नहीं है :—विधि को निःस्वभाव मानना भी ठीक नहीं है। विधि को निःस्वभाव मानने पर उससे किसी भी व्यक्ति की आत्मा को श्रवण, मनन, आदि में प्रवृत्ति नहीं हो सकती है। जैसे गगन-कुसुम, खर-विषाण आदि शब्दों के उच्चारण करने में किसी की प्रवृत्ति नहीं होती है।

इसके अतिरिक्त विधि सत् रूप है या असत् रूप ही है या उभय रूप या अनुभय रूप है ? ये विकल्प भी विधि के विषय में अवतरित होते हैं।[3]

विधि सत् रूप नहीं है :—यदि विधि का सत् रूप ही माना जाय, तो जिज्ञासा होती है कि फिर किसके विधान के लिए उसका विधान किया जाता है ? क्योंकि पुरुष के स्वरूप की तरह सत् की उपलब्धि हो ही जाती है। अतः विधि को सत् रूप नहीं माना जा सकता है।

विधि असत् रूप भी नहीं है :—यदि विधि असत् रूप है ही, तो खरविषाण की तरह उसका कभी विधान नहीं हो सकता।

विधि को उभय रूप मानना भी निर्दोष नहीं है ? :—विधि को उभय रूप ही मानना भी तर्कसंगत नहीं है। क्योंकि, विधि जब सत् रूप ही होगी, तब वह असत् रूप

---

१. प्रमात्रादेरपि प्रमेयत्वोपपत्तेः। अन्यथा तत्र प्रमाणवृत्तेरभावात् सर्वथा वस्तुत्वहानिः। वही।

२. द्रष्टव्य अष्टसहस्री, पृ० १४।

३. वही—पृ० १४।

कैसे होगी ? दूसरी प्रकार असत् रूप ही मानने पर वह सत् रूप कैसे होगी ? अतः विधि को उभय रूप मानना निर्दोष नहीं है।

विधि अनुभय भी नहीं है :—विधि को अनुभय रूप मानने पर एक का निषेध करने पर दूसरे का विधान और दूसरे का विधान करके पहले का निषेध अवश्यम्भावी है। सर्वथा सत् की तरह सर्वथा असत् का निषेध करके कथंचित्-सत् और कथंचित्-असत् का प्रतिपादन करने पर जैनमत मानना पड़ेगा[1]।

विधि प्रवर्तक स्वभाव या अप्रवर्तक स्वभाव :—विधि के विषय में एक यह भी प्रश्न होता है कि विधि प्रवर्तक स्वभाव है या अप्रवर्तक स्वभाव[2] ?

यदि विधि प्रवर्तक स्वभाव है तो वेदान्तियों की तरह बौद्धों की भी "आत्मावारे द्रष्टव्यो श्रोतव्य:" आदि श्रुत-वाक्यों को सुन कर प्रवृत्ति आत्मा में होनी चाहिए। लेकिन ऐसा होता नहीं है। अतः सिद्ध है कि विधि प्रवर्तक स्वभाव नहीं है।

अब यदि विधि को अप्रवर्तक स्वभाव माना जाय तो बौद्धों की तरह वेदान्तियों को भी उक्त वाक्य सुनकर आत्मा में प्रवृत्ति नहीं होनी चाहिए। इसके अतिरिक्त विधि को अप्रवर्तक स्वभाव मानने पर उसे नियोग की तरह वाक्यार्थ भी नहीं माना जा सकता[४४]। अतः विधि अप्रवर्तक स्वभाव रूप नहीं है।

विधि फल-रहित है या फल-सहित :—विधि के विषयों में यह भी प्रश्न होता है कि विधि का कोई फल नहीं[3] ? यदि विधि का कोई फल नहीं है तो बिना फल के वह कैसे प्रवर्तक हो सकती है ? अर्थात् नियोग की तरह फल-रहित विधि प्रवर्तक नहीं हो सकती। फल-सहित मानने पर लोगों की फलाकांक्षा ही प्रवर्तक होगी, विधि नहीं। अतः ऐसी स्थिति में विधि को वाक्यार्थ मानना निरर्थक[४] है।

उपनिषद वाक्य विधि से भिन्न है या अभिन्न ? :—यहाँ यह भी चिन्तनीय है कि उपनिषद वाक्य को आप विधि से अतिरिक्त मानते हैं या अभिन्न। यदि उपनिषद वाक्य को विधि से अतिरिक्त मानते हैं, तो द्वैत सिद्ध मानना पड़ेगा, जो विधिवादियों के सिद्धान्त के विरुद्ध है। अब यदि यह माना जाय कि उपनिषद वाक्य विधि से अभिन्न है तो उपनिषद वाक्य के अचेतन होने से विधि भी अचेतन हो जायेगी[५]।

इस प्रकार सूक्ष्म विचार करने पर विधि भी श्रुति-वाक्य का अर्थ सिद्ध नहीं होता है।

---

१. सकृदुभयप्रतिषेधे तु कथञ्चित्सदसत्त्वविधानान्मतान्तरानुषङ्गात् कुतो विधिरेव वाक्यार्थ:—। वही, पृ० १४।
२. वही, पृ० १४ (४४) वही।
३. किञ्चं विधि फलरहितो वा स्यात् फलसहितो वा ? वही, पृ० ४१।
४. विस्तृत विवेचन के लिए द्रष्टव्य अष्टसहस्री, पृ० १६।
५. विस्तृत विवेचन के लिए द्रष्टव्य वही, पृ० १६-१९।

भावनावाद और उसका निरास :—कुमारिल भट्ट वेद-वाक्य का अर्थ भावना मानते हैं। उनका कहना है कि यथार्थ में श्रुतिवाक्य का अर्थ भावना ही प्रतीत होता[1] है। जब श्रुतिवाक्य बोला जाता है, तब श्रोता यात्रिक अनुभव करता है कि इस वाक्य ने यज्ञ करने की मेरी भावना को जाग्रत किया है। अतः भावना को ही श्रुतिवाक्य का अर्थ मानना चाहिए, नियोग और विधि को श्रुतिवाक्य का अर्थ मानना ठीक नहीं है। यह भावना दो प्रकार की[2] है :—

(१) शब्द-भावना।

(२) अर्थ-भावना।

"शब्दात्मभावना"[3] इत्यादि कारिका के द्वारा स्पष्टतया भावना के दो भेद बतलाकर उसे लिंगादि द्वारा प्रतिपादित कहा गया है, क्योंकि शब्द के द्वारा पुरुष का व्यापार जाग्रत होता है और पुरुष के व्यापार के द्वारा धात्वार्थ अर्थात् शब्द व्यापार और धात्वार्थ के द्वारा स्वर्गादि फल की अवगति की जाती है। यहाँ यह प्रश्न नहीं उठाया जा सकता कि पुरुष के व्यापार को उत्पन्न करने के कारण शब्द व्यापार को ही और शब्द व्यापार को उत्पन्न करने के कारण पुरुष व्यापार को क्रमशः शब्द-भावना और अर्थ-भावना माना जाता है। इसी प्रकार फल को भी उत्पन्न करने के कारण धात्वार्थ को भी भावना मानना चाहिए, क्योंकि धात्वार्थ शब्द व्यापार से भिन्न भावना माना ही गया[4] है।

ध्यान रहे श्रुतिवाक्य के बोले जाने पर श्रोतागण ऐसा समझते हैं कि हमें यज्ञ करने के लिए नियुक्त किया गया है।

भावनावाद की समीक्षा :—यह भावना भी श्रुतिवाक्य का अर्थ नहीं प्रतीत होता[5] है। आचार्य विद्यानन्द कहते हैं कि इस भावनावाद में भी पूर्वोक्त प्रमाण आदि विकल्प उठाये जा सकते हैं। जैसे कि वे नियोग और विधि के वाक्यार्थ मानने पर उठाये गये[6] हैं। सच तो यह है कि वक्ता जब कुछ बोलते हैं, तो उन्हें बाह्य अर्थ की प्रतीत होती है। श्रोत वाक्यों से भले ही श्रोता को यह प्रतीत हो कि उसकी भावना जाग्रत हुई है, परन्तु

---

१. ....सर्वत्र भावनाया एव वाक्यार्थत्व प्रतीतेः।

२. साहि द्विधा, शब्दभावनार्थभावना च। वही।

३. शब्दात्म भावना माहुरन्यामेव लिंगादयः।
इयंत्वन्यैव सर्वार्था सर्वाख्यातेषु विद्यते।।
अष्ट सहस्री, पृ० १९।

४. वही।

५. अष्टसहस्री में पृ० १४-३० तक भावनावादी का प्रभाकर बौद्ध दार्शनिकों के बीच भावना के स्वरूप के विषय में शास्त्रार्थ उपलब्ध है।

६. इति च प्रतिक्षिप्तश्चैवंविधो निधिवादो नियोग वादिनैवेति नास्माकमप्रतित- रामादरः।

वह भावना उस व्यक्ति की एक मानसिक प्रवृत्ति है। वह उस श्रुति-वाक्य से उत्पन्न नहीं होती है। श्रुति-वाक्य तो मात्र सहकारी या निमित्त है। उसका उपादान तो आत्मा ही है। चाहे लौकिक वाक्य हो या श्रुतिवाक्य हों, सभी बाह्यार्थ का प्रतिपादन करते हैं, जिन्हें भावना नहीं कहा जा सकता है।

शब्द के व्यापार को भावना कहना बिल्कुल असंगत है। शब्द जड़ है, अतः शब्द का व्यापार भी जड़ ही होगा। उसे भावना नाम देना उसी प्रकार का है, जैसे कोई कुदाली को लाठी कहे। पुरुष के व्यापार को भावना कहा जा सकता है। किन्तु पुरुष का व्यापार श्रुतिवाक्य का अर्थ प्रमाण से प्रतीत नहीं होता[1] है।

इस प्रकार नियोग, विधि, और भावना को श्रुति-वाक्य का अर्थ मानना युक्ति-युक्त नहीं है। जिस शब्द से जिस अर्थ की प्रतीति हो, जिसमें प्रवृत्ति हो और जिसकी प्राप्ति हो, वही उस शब्द का वाच्य या अभिधेय माने जाना योग्य है। जिस प्रकार घट शब्द से करबु, ग्रीवादिमान अर्थ की प्रतीति, प्राप्ति और उसी में प्रवृत्ति होने में वह घट शब्द का अर्थ माना जाता है। किन्तु श्रुतिवाक्य को सुनकर नियोग, भावना या विधि की न प्रतीति होती है, न प्राप्ति होती है और न प्रवृत्ति होती है। तब उन्हें शब्दार्थ वाक्यार्थ मानना युक्ति-संगत नहीं है।

---

१. विस्तृत विवेचन के लिए द्रष्टव्य, अष्टसहस्री, पृ० ३१-३५।

मलयसुन्दरीचरियं की प्राकृत पाण्डुलिपियाँ*

डा॰ प्रेम सुमन जैन

प्राकृत साहित्य की अप्रकाशित रचनाओं में 'मलयसुंदरीचरियं' नामक कथा एक महत्त्वपूर्ण कृति है। इस कथा की प्रसिद्धि इसी बात से प्रकट होती है कि मूल प्राकृत कृति अप्रकाशित होने पर भी संस्कृत, गुजराती एवं हिन्दी में इस कथा के कई रूपान्तरण प्रकाशित हो चुके हैं।

मलयसुन्दरिकथा का प्रथम संस्कृत रूपान्तरण वि० सं० १४५६ में आगमगच्छ के जयतिलक ने किया। इस ग्रन्थ में चार प्रस्ताव एवं कुल २३९० श्लोक हैं। यह कृति सन् १९१६ में देवचन्द लालभाई जैन पुस्तक उद्धार ग्रन्थमाला से प्रकाशित हुई है[1]। इसका चतुर्थ संस्करण सन् १९५३ में विजयदानसूरीश्वर ग्रन्थमाला से प्रकाशित हुआ है। इसका गुजराती अनुवाद भी प्रकाशित हुआ है।

पल्लीगच्छ के शान्तिसूरि ने १४५६ में ५०० ग्रन्थाग्रप्रमाण संस्कृत पद्य में मलयसुन्दरी चरित लिखा है। इस संस्कृत संस्करण का जर्मन अनुवाद हर्टल ने 'इण्डिशमार्सेन' में १९१९ ई० में प्रकाशित किया।[2] मलयसुन्दरीचरित्र संस्कृत-गद्य में भी लिखा गया है। अंचलगच्छ के माणिक्यसुन्दर ने सं० १४८४ में गुजरात के राजा शंख की सभा में 'महाबलमलयसुन्दरीचरित' की रचना कर उसे सुनाया था। यह कृति १९१८ ई० में बम्बई से प्रकाशित हो चुकी है। इसका दूसरा संस्करण १९६४ ई० में अहमदाबाद से प्रकाशित हुआ है। पिप्पलगच्छ के धर्मदेवगणि के शिष्य धर्मचन्द ने 'मलयसुन्दरीकथोद्धार' की रचना संस्कृत में की है। एक अज्ञातकर्तृक संस्कृत 'मलयसुन्दरीचरित' भी उपलब्ध है।

मुनि श्री तिलक विजय के द्वारा १९३७ ई० में मलयसुंदरीचरित का हिन्दी अनुवाद भी दिल्ली से प्रकाशित किया गया है। इस ग्रन्थ के इतने प्रकाशन होने पर भी मूल प्राकृत ग्रन्थ का अभी तक प्रकाशन नहीं हो सका है और न ही अभी तक इस ग्रन्थ के कर्ता का पता चला है। जबकि संस्कृत रूपान्तरण के सभी कवियों ने यह स्वीकारा है कि वे प्राकृत कवि के द्वारा लिखित मलयसुन्दरीचरित को संस्कृत में प्रचारित कर रहे हैं। यथा—

---

* अ. भा. प्राच्यविद्यासम्मेलन के जयपुर अधिवेशन (१९८२) में पठित निबन्ध।

१. चौधरी, गुलाबचन्द, जैनसाहित्य का बृहत् इतिहास, भा० ६

२. विन्तरनित्स, हिस्ट्री आफ इंडियन लिटरेचर, भाग-२, पृ० ५३३

प्राकृतेनात्र यैरर्था, मदर्थमिव सञ्चिताः ।
पितृकल्पाः कवीन्द्रास्ते, जयन्ति जिनशासने ॥
प्रकृत्या प्राकृतं प्राज्ञैर्दुर्व्याख्येयं यथास्थितम् ।
अतः संस्कृतपूर्वार्थान्, श्रोतृणां कथयाम्यहम् ॥[1]

इन संस्कृत कवियों ने अपने ग्रन्थ के अन्त में इतना तो अवश्य कहा है कि भगवान् पार्श्व जिनेन्द्र के निर्वाण के दिन से सौ वर्ष बाद यह मलयसुन्दरी हुई थी, एवं उसके चरित को सर्वप्रथम केशि गणि ने कहा था,[2] जिसे हम (गुजरात) के राजा श्रीमान् शंख के समक्ष कह रहे हैं।[3] श्रीमाणिक्यसुन्दर ने इतना और कहा है कि उन्होंने इस कथा को मूल (प्राकृत) कथा से न तो संक्षेप किया है और न ही विस्तार दिया है। क्योंकि अति संक्षेप करने से कथा समझने में कठिनाई होती और विस्तार करना कठिन है। यथा—

संक्षेपोऽनवबोधाय विस्तरो दुस्तरो भवेत् ।
न संक्षेपो न विस्तारः कथितश्चेह तत्कृते ॥

—उल्लास ४, पृ० ५७

प्राकृत मलयसुंदरीचरियं का संस्कृत रूपान्तरण वि० सं० १४५६ में हुआ है और प्राकृतकृति की एक पाण्डुलिपि में लेखनकाल वि० सं० १५४६ है। अतः इसके पूर्व ही लगभग १४ वीं शताब्दी में यह कथा प्राकृत में लिखी गयी होगी। इसका कर्ता कौन था, यह प्रश्न विचारणीय है। सम्भवतः प्राकृत ग्रन्थ के अन्तःसाक्ष्य से इस पर कुछ प्रकाश पड़ सके।

मलयसुंदरीचरियं की तीन प्राकृत पाण्डुलिपियों का अब तक पता चला है। हमने अहमदाबाद के लालभाई दलपतभाई भारतीय संस्कृति विद्यामंदिर में जाकर इन तीनों पाण्डुलिपियों की प्रति तैयार की है। प्रतियों का परिचय इस प्रकार है—

क-प्रति इसमें कुल ३५ पन्ने हैं, जो दोनों ओर लिखे हुए हैं। लिखावट और स्याही की दृष्टि से यह प्रति सबसे प्राचीन है। लगभग १५ वीं शताब्दी इसका लेखनकाल है। ग्रन्थ में कुल १३०० प्राकृत गाथाएँ हैं।

---

१. जयतिलक, मलयसुन्दरीचरित्रं, श्लोक ८-९

२. श्रीमत्पार्श्व जिनेन्द्रनिर्वृत्तिदिनात् याते समानां शते ।
संजज्ञे नृपनन्दना मलयतः सुन्दर्यसौ नामतः ॥
एतस्याश्चरितं यथा गणभृता प्रोक्तं पुरा केशिना ।
श्रीमच्छंखनरेश्वरस्य पुरतोऽप्यूचे मयेदं तथा ॥
—म० सु० च० (जयतिलक) प्र० ४, श्लो० ८२४

३. देशाई, जैनसाहित्यनो इतिहास, अनु० ६८१, पृ० ४६७

ख-प्रति इसमें कुल ३४ पन्ने हैं। इसमें प्रारम्भ में "श्री सीमंधरस्वामिने नमः" लिखा हुआ है तथा अन्त में प्रशस्ति इस प्रकार है—

"इतिमलयसुन्दरीकथा समाप्ता ॥ संवत् १५४६ वर्षे । श्री भूमिदानेवाचनाचार्य श्री समयध्वजगणिशिष्य पं० कल्याणलाभगणि ज्ञानमंदिर मुनिलिखितं स्वपुण्यार्थेन वाचनार्थं । श्रीर्भवतु । ग्रन्थाग्र १३०० ॥

ग-प्रति इसमें ४२ पन्ने हैं। यह आधुनिक प्रति है, जो सं० १९६५ में जोधपुर में लिखी गयी है। प्रति के अन्त में लिखा है—

इति श्री मलयसुन्दरी महासतीकथा समाप्ता। लि०—श्रीयुत् लक्ष्मीनारायण गेरमल रेहासी जोधपुरना। संवत् १९६५ वैशाखवदी १ ॥

इन तीनों प्रतियों की भाषा महाराष्ट्री प्राकृत है। किन्तु उसमें क्षेत्रीय भाषा का भी प्रभाव है। पूरे ग्रन्थ के सम्पादन के समय अन्यान्य पक्षों पर अधिक प्रकाश पड़ सकेगा। यहाँ तीनों प्रतियों के प्रारम्भ और अन्त की कुछ गाथाओं का पाठभेद सहित मूलपाठ प्रस्तुत है।

प्रारम्भ ॥ ॐ नमो वीतरागाय ॥[1]

उसभाईवीरंते वंदिय तित्थेसरे[2] गुरुजणे अ[3]।
वुच्छामि मलयसुंदरिचरियं सिरिपासतित्थगयं ॥१॥
जहकेसगगहरेणं संखपुरे संखनिवपुरे[4] वुत्तं।
तह भणियव्वं जहा[5] संवेगो हवइ सुणंताणं ॥२॥
संवेगगउ[6] कुकमं[7] विहडइ न णु होइ पुन्न पब्भारो।
तो भणियमागमेयं अवहियचित्ता निसामेह ॥३॥

अन्त तो मलयसुन्दरीए जह सीलं पालियं[1] महावसणे[2]।
तह पालियव्वा[3] महि[4] महबलव्व खंती विहेयव्व[5] ॥१३००[6]॥
जह दोहि वि तिव्वत्रयं कयं तह[7] परेहि इत्थं[8] कायव्वं।
जह पर भवेइ[9] मेहि[10] साहु आसाडउ[11] न तहा ॥१॥
ईय[12] मलयसुंदरीए महासईए पयासियं[13] चरियं।
वेरग्गरंगहेऊ पमायनिरयाण[14] भव्वाण[15] ॥२॥
जं किंचि मएवि तहं परूवियं[16] इत्थ मंदवोहेण[17]।
तं सोहियंतु[18] सुयणा परोवयारिक्कलीणमणा ॥३॥

प्रारम्भ १. श्रीसीमंधर स्वामिने नमः (ग), २. तित्थसरे (ख), ३. य (ख), ४. निवपुरो (क), ५. जम्हा (ख) ६. संवेगउ (ख, ग), ७. कुकम्मं (ख)।

अन्त १. पालिऊणं (ख), २. यं महावसणे (ख), ३. पालियव्व (ख), पालियव्वत (ग), ४. मिहं (ख), मेहिं (ग) ५. विहेयव्वा (ख, ग), ६. ॥९२॥ (ग), ७. त (ग), ८. इच्छ (ग), ९, परिभावेइ (ख), १०. महिं (ख), ११. आसासिउ (ग), १२. इय (ख), १३. एयासियं (ग), १४. पमाविरयाण (ग), १५. भव्वाणं (ग), १६. परूविअं (ग), १७. मदवोहेण (ग) १८. सोहयंव्व (ग)।

प्राकृत की पाण्डुलिपियों में ग्रन्थ की कथा इस प्रकार है—

चन्द्रावतीनगरी में महाराजा वीरधवल थे। उनकी दो रानियाँ थीं—चम्पकमाला एवं कनकवती। चम्पकमाला पटरानी थी, अतः कनकवती उससे द्वेष रखती थी। एक दिन राजा वीरधवल नगर के श्रेष्ठिपुत्र गुणवर्मा की पितृभक्ति देखकर स्वयं निःसन्तान होने से बहुत दुखी हुए। अपनी रानियों से वार्तालाप कर उन्होंने देव-आराधना की। चक्रेश्वरी मलयादेवी के वरदान से चम्पकमाला के एक पुत्र एवं एक पुत्री का जन्म हुआ, जिनके नाम मलयकेतु और मलयसुन्दरी रखे गये।

यथासमय पृथ्वी स्थानपुर के राजकुमार महाबल और मलयसुन्दरी में प्रणय हो गया। किन्तु सौतेली माता कनकवती के कपट के कारण दोनों के मिलन में अनेक बाधाएँ आती रहीं। कठिन परीक्षाओं में भी सफलता प्राप्त कर एवं अनेक कष्टों को सहते हुए महाबल और मलयसुन्दरी अपने घर पहुँचे।

कनकवती चतुराई से मलयसुन्दरी की ससुराल भी पहुँच गयी और अपने प्रपंच से सगर्भा मलयसुन्दरी को देश-निकाला दिला दिया। महाबल उसे खोजता फिरा। इस अवधि में मलयसुन्दरी के सतीत्व पर कई संकट आये। बलसार सार्थवाह एवं कन्दर्प राजा के कुचक्रों से अपने शील को बचाती हुई मलयसुन्दरी ने जंगल में एक पुत्र को जन्म दिया। मलयसुन्दरी और अपने पुत्र को पाने के लिए महाबल ने कई चमत्कारी एवं दुस्साहसपूर्ण कार्य किये।

अन्त में सब स्वजन मिल जाते हैं। तब इन पात्रों का पूर्वजन्म कहा जाता है।

इस मूल कथा में ८-१० अवान्तर कथाएँ सम्मिलित हैं। व्यन्तर, विद्याधर, विभिन्न विद्याएँ, तन्त्र-मन्त्र आदि के प्रयोगों से कथा के पात्र अपने कार्य सिद्ध करते हैं। कर्मफल के परिणामों से नायक-नायिका का चरित्र विकसित होता है। नायक के साहस और नायिका की शीलदृढ़ता से कथा जीवन्त बनी है। सन्तान द्वारा अपने स्वजनों की रक्षा करना कथा का मुख्य विषय है। पति-पत्नी के अटूट प्रेम का दिग्दर्शन कथा के माध्यम से प्रस्तुत करने में कथाकार पूर्ण सफल रहा है। इस तरह मध्ययुग के इतिहास और संस्कृति के सम्बन्ध में यह कथा पर्याप्त सामग्री प्रस्तुत करती है। कथा की कथानकरूढ़ियों और संरचना के आधार पर मलयसुन्दरीचरियं की रयणचूडरायचरियं से पर्याप्त समानता है। हो सकता है कि अन्तःसाक्ष्य के मूल्यांकन द्वारा मलयसुन्दरी कथा आचार्य नेमिचन्द्र सूरि की ही रचना सिद्ध हो। ग्रन्थ के सम्पादन-कार्य की समाप्ति पर ही इस सम्बन्ध में कुछ निर्णयात्मक रूप से कहा जा सकेगा।

❋

जैन धर्म में अहिंसा और ब्रह्मचर्य

जगदीश नारायण शर्मा, एम० ए०, पी-एच० डी०, आयुर्वेदाचार्य

जैन धर्म के अतिरिक्त यावतीय पृथ्वी के धर्मों में अहिंसा और ब्रह्मचर्य के पालन पर यथासाध्य बल दिया गया है। यद्यपि इन दोनों का बड़ा व्यापक तौर पर विवेचन हुआ है, किन्तु, इनकी आध्यात्मिक गरिमा को कभी किसी ने चुनौती नहीं दी। किन्तु, जहाँ तक जैन धर्म की सीमा का प्रश्न है, इसमें अहिंसा एवं ब्रह्मचर्य परस्पर सापेक्ष माने गये हैं। इनकी विवेचना "सम्यग्दर्शन ज्ञान चारित्र्याणि मोक्षमार्गः" के आधार-स्तम्भ जैन दर्शन सिद्धान्त पर आरोपित हुई है। सम्यग्दर्शन अर्थात् तत्त्व पदार्थों का सम्यक् श्रद्धान धर्म मार्ग में चलने की पहली सीढ़ी है। सम्यक् श्रद्धा होने पर साधक का ज्ञान सम्यग् ज्ञान कहलाने लगता है। सम्यग् ज्ञान होने पर मोक्ष प्राप्ति के अनुरूप आचार ही सम्यक् चारित्र्य है। ज्ञान परा कोटि का होने पर भी यदि वैसा आचार न हो, तो किसी भी काल में वह व्यक्ति मोक्ष नहीं पा सकता। अतएव केवलज्ञान प्राप्त होने पर भी यथाख्यात चारित्र्य के अभाव में (१३) तेरहवें गुण-स्थान में सिद्धि नहीं बतायी गयी। बिना क्रिया, ज्ञान केवल भारस्वरूप है और अज्ञानी की क्रिया जड़वत् है। इस पर से हम देख सकते हैं कि इन त्रिरत्नों में सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान दोनों का महत्त्व होने पर भी अन्ततः मोक्ष-प्राप्ति में चारित्र्य का महत्त्व ही सबसे अधिक है। अतः ज्ञान और क्रिया का संयोग ही निर्विवाद सफलता का आधार समझा गया है।[1]

जैन साधु-आचारों में १—अहिंसा महाव्रत, २—सत्य महाव्रत, ३—अचौर्य महाव्रत, ४—ब्रह्मचर्य महाव्रत, ५—अपरिग्रह महाव्रत और ६—रात्रिभोजन-निषेध महाव्रत आदि मुख्य हैं। इन व्रतों का पालन जैन साधु बड़ी कड़ाई के साथ करते हैं। जिस तरह वृक्ष की प्रधान जड़ में छोटी-छोटी जड़ की शाखा प्रशाखाएँ निकल कर एक दूसरे अंगभूत हो सटी रहती हैं, जिस भाँति, मेरुदंड में शरीर के सारे स्नायु-जाल चेतना को प्रसारित करते हुए परस्पर अविच्छिन्न रहते हैं, उसी भाँति उक्त महाव्रतों का जागरूकता के साथ सतत् अनुशीलन व पालन, मोक्ष-प्राप्ति के उद्देश्य की पूर्ति के लिए साधु के जीवन में समझा गया है।

जैन धर्म के रत्नत्रय

पूर्व रत्नत्रय नाम से जो अभिव्यक्ति की गयी है, उसका जैन धर्म में विशिष्ट स्थान है। जैन धर्म में दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य—इन तीन को रत्नत्रय नाम से कहा गया है। इनके पहले सम्यक् शब्द जोड़ दिये जाने से रत्नत्रय के अर्थ की व्याख्या ठीक हो जाती है।

---

१. संयोजसिद्धिए फलं वदन्ति।—आचारांग टीका, उपशम श्रुत उद्देशक ४,

सीधे तौर पर, दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य का एक निश्चित अर्थ सीमित है। इनमें दर्शन और ज्ञान आत्मा के गुण माने गये हैं। ये दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य जब सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक् चारित्र्य के साथ रखे जाते हैं, तभी वस्तुतः इन्हें रत्नत्रय की उपाधि से विभूषित किया जाता है। इनमें दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य को जैन धर्म में एक दूसरे से पृथक् नहीं रक्खा जा सकता। ये तीनों एक साथ मिल कर ही जैन धर्म की कड़ी की तीन गांठें बनते हैं। जैन साधु के लिए ज्ञानपूर्वक क्रिया करने का पद-पद पर विधान है। आत्मा में लगे दोषों की निर्जरा ज्ञानयुक्त की गयी क्रिया से ही समझी गयी है। आचारांग के प्रारंभ में ही टीका में सुस्पष्ट व्यक्त किया गया है कि जिस कर्म-मल को अज्ञानी करोड़ों वर्षों में दूर करता है, उसे काय, मन और वाणी से गुप्त ज्ञानी एक दीर्घ उच्छ्वास मात्र में नष्ट कर डालता है।

जैन धर्म के अंग

प्रत्येक धर्म के दो अंग होते हैं—विचारात्मक और आचारात्मक। जैन धर्म के विचारों का मूल है स्याद्वाद (अनेकान्तवाद) और आचार का मूल है अहिंसा। किसी के विचारों की उपेक्षा अवहेलना न की जाय और न किसी प्राणी के जीवन को अपने जीवन से किंचिन्मात्र भी कम आंका जाय—ये जैन धर्म के विचारात्मक और आचारात्मक अंग के दो महत्त्वपूर्ण पहलू हैं। अन्य धर्मों में उक्त विचारात्मक एवं आचारात्मक अंगों पर जोर दिया तो अवश्य गया है, पर इन दोनों अंगों की मान्यता पृथक्-पृथक् दी गयी है। किंतु, जैन धर्म में ऐसी बात नहीं है। इसमें विचारात्मक एवं आचारात्मक, ये धर्म के दोनों अंग, एक दूसरे से अभिन्न हैं। इनका अविनाभावी सम्बन्ध है। जब तक साधक इन दोनों अंगों पर एक साथ ध्यान देता हुआ साधना के पथ पर अग्रसर नहीं होता, तब तक उसकी साधना अपूर्ण रहती है।

जैन साधु-आचार और श्रावकाचार

धर्म मानव की एक व्यापक भावना का प्रतीक है, जिसके माननेवाले विश्व के कई भागों में कई नामों से विभाजित हैं। मानव समुदाय जब एक निश्चित धार्मिक भावना से अनुप्राणित हो अपने को उसमें सुस्थिर कर लेता है, तब उस मानव-समूह को किसी एक धार्मिक नाम से अभिव्यक्त किया जाता है।

यद्यपि मानव हृदय में धार्मिक भावना का प्रवाह अनादि काल से अनवरत प्रवाहित होता आया है, किन्तु समय-समय पर, पृथ्वी पर महापुरुषों का अवतरण होता रहता है, जो अवतार, महापुरुष एवं तीर्थंकर आदि नामों से कहे जाते हैं और वे मानवों को प्रचलित धार्मिक भावना के समुद्र से कुछ रत्न निकालकर प्रदान करते हैं और उन महापुरुषों के नाम से खास धर्म की अभिव्यक्ति होती है, क्योंकि वे ही उस भावना को प्रकृत मूर्तरूप देते हैं। अतः वे ही धर्मचक्र के प्रवर्त्तक समझे जाते हैं। इसी सिद्धान्त पर आधारित पृथक्-

पृथक् धर्म-संघ बनते गये हैं। इस वर्ग या धर्म में साधु तथा गृहस्थ दोनों ही रहते हैं। अतः उस धर्म में साधु तथा गृहस्थों के धार्मिक विचार तथा आचार में प्रायः कोई विशेष भिन्नता देखी नहीं जाती। कुछ नाम मात्र का भेष-भूषा सम्बन्धी अन्तर जो दिखाई देता है, वह प्रधान नहीं, गौण ही रहता है। पर, यह बात जैन धर्म में एकदम नहीं है। जैन धर्म में साधु के आचार और गृहस्थ के आचार में बहुत बड़ा अन्तर है। अन्तर का यह अर्थ नहीं समझना चाहिए कि दोनों के आचार परस्पर-विरोधी हैं। ऐसी बात नहीं है। साधु और गृहस्थ के कुछ नियमों में जो प्रारम्भिक या सरल कहे जा सकते हैं, समानता है। किन्तु जहाँ से साधु के नियमों की विवेचना का प्रारम्भ होता है, वहाँ से यदि गृहस्थ के आचारों का समीक्षण करें तो ऐसा लगेगा कि दोनों (साधु और गृहस्थ) के आचारों में समन्वय की मात्रा जो भी अत्यल्प है वह नगण्य है, एवं साधु के आचारों की व्यापकता एवं गांभीर्य को देखते हुए—वह समुद्र में बिन्दु के समान है। अतः जैन धर्म की विवेचना में साधु के आचार पर दृष्टि डालना बहुत ही आवश्यक है। यहाँ साधु के आचार के प्रसंग में धर्म की बड़ी विशद, गंभीर और सूक्ष्म व्याख्या की गयी है। धर्म के मर्म को, जो अहिंसा के मौलिक सिद्धान्त पर टिका हुआ है, बारीकी से अभिव्यक्त किया गया है। बाह्य आचार को आन्तरिक भावना का द्योतक समझाते हुए युक्तिपूर्वक द्रव्य-प्रधान एवं भाव-प्रधान विशेषताओं के दृष्टिकोण बताये गये हैं, धर्म के सारांश को आचार द्वारा व्यक्त ही नहीं किया गया है, बल्कि आचार को धर्म का पालनीय आवश्यक कर्त्तव्य कहा गया है। साधु के जीवन का सार, आगमों का सार, धर्म का सार आदि आदि विशेषणों से आचार की महत्ता का गुणगान किया गया है।

प्रारम्भ में साधु आचार के पाँच महाव्रत (और छठा रात्रि-भोजन-निषेध) बताये गये हैं, उन्हीं के ऊपर आचारांग में प्रकाश डाला गया है। ये व्यापक हैं और इनका अन्तर्भाव प्रधानतया अहिंसा में हो जाता है। अहिंसा जैनधर्म की आधार-शिला है। अहिंसा को लक्ष्य मानकर—उसे ध्येय समझते हुए—सभी महाव्रत साधु के लिए, जैन धर्म में आचरणीय समझे गये हैं। अहिंसा, सत्य, अचौर्य, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह और रात्रि-भोजन-निषेध में छः महाव्रत बताये गये हैं। इन छः महाव्रतों में शेष ईर्या, भाषा आदि अन्य सभी आचारों का समावेश हो जाता है। उक्त छः महाव्रतों में ब्रह्मचर्य को जैनधर्म में प्रधान रूप से बहुत महत्त्व दिया गया है। यहाँ यह कहा जा सकता है कि अहिंसा के ध्येय की प्राप्ति के लिए ब्रह्मचर्य बहुत आवश्यक साधन है। ब्रह्मचर्य के अभाव में अहिंसा, सत्य, अचौर्य, अपरिग्रह एवं रात्रि-भोजन-निषेध आदि महाव्रतों का पालन साधु के लिए कठिन ही नहीं, असंभव हो जाता है। अतः अन्य नियमों में परिस्थितिवश कुछ अपवाद भी कर दिये गये हैं। किन्तु ब्रह्मचर्य-पालन में किंचिन्मात्र भी अपवाद का स्थान, जैन साधु आचार में नहीं दिया गया है। इसका कारण यह बताया गया है कि मैथुन भाव का संचार मानव शरीर में रागादि दोषों के बिना नहीं होता।[1] इन रागादि दोषों को निर्विवादरूप से सारे पापकर्म

1. आचारांग टीका २।५।२८८।

अष्टविध कर्मबन्ध आदि बुराइयों का कारण माना गया है। अतः सारे पाप-कर्मों का कारण मैथुन है। यह समझते हुए उसके पालन पर बिना किसी तरह के अपवाद के जोर दिया गया है।

जैन साधु के लिए अहिंसा, सत्य, अचौर्य, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह और रात्रि-भोजन-निषेध आदि छः महाव्रतों का पालन अनिवार्य और अपरिहार्य है। किन्तु अहिंसा तथा ब्रह्मचर्य पर अधिक बल दिया गया है। निर्युक्ति, चूर्णि एवं टीका में पद-पद पर अहिंसा और ब्रह्मचर्य का पालन सर्वोपरि, अनिवार्य एवं अभीष्ट समझा गया है। अतः इन दो— अहिंसा एवं ब्रह्मचर्य में शेष महाव्रतों का समाहार समझ लिया जाय तो कोई बाधा संभवतः नहीं है। अहिंसा जैन साधु आचार का ध्येय है, लक्ष्य है और उसके पालनार्थ शेष व्रत एवं नियमोपनियम हैं। ब्रह्मचर्य के अन्दर सारे व्रतों एवं नियमोपनियमों का अन्तर्भाव हो जाता है। अतः अहिंसा एवं ब्रह्मचर्य—जैन साधु आचार के मूल तत्त्व हैं।

ब्रह्मचर्य महाव्रत

जैन साधु आचार में अहिंसा आदि छः महाव्रतों में ब्रह्मचर्य भी है। इनमें अहिंसा एवं ब्रह्मचर्य विशेष महत्त्वपूर्ण है। प्रस्तुतार्थ ब्रह्मचर्य है। आचारांग में 'ब्रह्म' शब्द की चार तरह से स्थापना की गयी है। भारतीय संस्कृति में ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ और संन्यास-इन चार आश्रमों की मान्यता है। मनु ने ब्रह्मचर्य की अवस्थापरक व्याख्या की है। प्रति वेद के अध्ययन के लिए बारह वर्ष की अवधि रख तीनों वेदों के लिए उन्होंने छत्तीस वर्षों की अवधि जोड़ी है और छत्तीस वर्षों तक ब्रह्मचर्य-पालन का विधान किया। ब्रह्मचर्य अवस्था में शिष्य 'ब्रह्मचारी' शब्द से अभिहित होता है। इस बीच उसे अविप्लुत ब्रह्मचर्य से रहने का आदेश होता है। अविप्लुत ब्रह्मचर्य का अर्थ यह है कि ब्रह्मचारी को मधु, मांस, गंध, माल्य, गुड़ आदि रस, शुक्त आदि अम्ल, मैथुन एवं हिंसा का सर्वथा त्याग कर देना चाहिए। तैलाभ्यंग, अंजन, पादत्राण, छत्र-धारण, कामचर्चा, क्रोध, लोभ, नृत्य, गीत, वाद्य, जूआ खेलना, बकवास, निन्दा, असत्य-भाषण, स्त्रियों को कामेच्छा से निरीक्षण, दूसरों को हानि पहुँचाना आदि भी, ब्रह्मचारी के लिए वर्जित हैं। इसके अतिरिक्त ब्रह्मचारी को विविक्त शय्या पर ही शयन करने का उपदेश दिया गया है।

जैन साधु आचार में 'ब्रह्म' शब्द की निक्षेपपूर्वक व्याख्या की गयी है। किन्तु, ब्रह्मचर्य से एक मात्र सर्वात्मना मैथुन-त्याग का विधान है। यहाँ तक प्रतिबन्ध है कि जैन साधु इस सम्बन्ध में मनुष्य योनि की स्त्री जाति की तो बात ही क्या, स्त्री योनि के पशु-पक्षी का भी स्पर्श न करे। यही नियम जैन साध्वी के लिए पुरुष-स्पर्श न करने के सम्बन्ध में है।

भागवत में साधु के लिए स्थान-स्थान पर ब्रह्मचर्य पर बहुत बल दिया गया है। कहा है कि साधु, स्त्रियों को देखना, उनका स्पर्श करना, उनसे संलाप, उनके साथ हँसी-

मजाक और उनकी मैथुनावस्था का निरीक्षण दूर से छोड़ दे।[1] साधु को क्लेश और कर्मबन्ध किसी अन्य प्रसंग से वैसा नहीं होता, जैसा स्त्रियों की संगति से।[2] योग की पराकाष्ठा पर पहुँचने की अभिलाषा रखनेवाले को स्त्रियों की संगति से बचना चाहिए। देवमाया रूप स्त्री के हाव-भाव से जो मुग्ध हो जाता है, वह अग्नि में पतंग की भाँति, अन्धकार के गर्त में पड़कर नष्ट हो जाता है। भिक्षु काठ की बनी स्त्री को पैर से भी न छुए।[3]

आचारांग सूत्र ४२ की व्याख्या करते हुए चूर्णि में कहा गया है कि जो व्यक्ति हिंसा में अगुप्त है, वह शेष व्रतों में भी अगुप्त है। पुनः आचारांग सूत्र ६१ में साधु के लिए छः जीव-निकायों की हिंसा से विरत होने का उपदेश दिया गया है। यहाँ चूर्णि ने स्पष्ट उद्घोषित किया है कि जो इन छः महाव्रतों में से किसी एक के पालन में असमर्थ है, वह शेष व्रतों के पालन में भी अकृतकार्य होता है।

ब्रह्मचर्य महाव्रत जैन साधु आचार में प्रधान स्थान रखता है। इसकी प्रधानता का इससे अधिक कोई दूसरा प्रमाण खोजने की जरूरत नहीं कि अन्य नियमों के पालन में परिस्थिति-वश कहीं-कहीं अपवाद रूप से शिथिलता की गुंजाइश है भी, पर ब्रह्मचर्य के पालन में साधु को जरा भी ढिलाई बरतने का आदेश नहीं है। आचारांग सूत्र ८८ की टीका करते हुए टीकाकार ने स्पष्ट लिखा है कि 'राग-द्वेष' के बिना मैथुन नहीं होता, अतः जिनेन्द्र भगवान् ने मैथुन छोड़ कर अन्य बातों में नियमपूर्वक करने अथवा न करने का प्रतिज्ञा-वचन नहीं रखा।

लोक विजय अध्ययन के पंचम उद्देशक के सूत्र ९२ में स्पष्ट लिखा है कि दो तरह के काम हैं—इच्छा काम और मदन काम। मदन काम में शब्दादि विषय माने गये हैं। आचारांग निर्युक्ति गाथा १७६ में स्पष्ट रूप से व्यक्त किया गया है कि शब्द, स्पर्श, रूप, रस, एवं गन्ध—ये पाँचों इन्द्रियों के विषय पाँचों काम गुणों में बरतते हैं[4] और इनके कारण

---

१. भागवत ११।१४।३३।
२. भागवत ११।१४।३०।
३. वही ३।३१।१८, ११।८।७, ११।८।१३।
४. प्रस्तुत आध्यात्मिक सूक्ति से अक्षरशः जैन धर्म के 'मदन काम' का भाव व्यक्त होता है :—

"कुरंग-मातंग-पतंग-भृंग-मीना हताः पञ्चभिरेव पंच।
एकः प्रमादीति कथं न हन्यते यः सेवते पञ्चभिरेव पंच" ॥

अर्थात् हरिन-हाथी-पतंग-भृंग-मत्स्य ये पाँचों पृथक्-पृथक् (क्रमशः) शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गन्ध के कारण (एक रस के कारण) नष्ट हो जाते हैं, फिर जो (मानव) पाँचों इन्द्रियों के उक्त पाँचों धर्मों का एक साथ व्यवहार करता हो—उसके नष्ट होने में सन्देह ही क्या ?

राग-द्वेष कषाय आ घेरते हैं, जो संसार वृक्ष की जड़ें हैं। इन कामनाओं का कारण मोहनीय कर्म कहा गया है। इनमें लिप्त मानव को सुख-शान्ति नहीं मिलती है। अभिलषित पदार्थ न मिलने पर वह शोच करता है, मर्यादा खो बैठता है और शारीरिक, मानसिक एवं वाचनिक दुःखों से परितप्त होता हुआ, पश्चात्ताप करता है। आचारांग सूत्र ९३ में साफ-साफ कह दिया गया है कि जैसे यह शरीर भीतर से अपवित्र है, वैसे ही उसे बाहर से भी अपवित्र समझना अभिप्रेत है। इस शरीर की बाहर-भीतर दोनों से असारता समझ कर मनुष्य को राग-द्वेष को छोड़ कर आत्मोन्नति के मार्ग में आगे बढ़ना चाहिए। यही वीरों का प्रशंसित मार्ग है। इतना ही-नहीं, काम-भोगों में आसक्त मनुष्य के नाना तरह पीड़ोत्पादक रोग पीछे लगे रहते हैं। आचारांग सूत्र ८४ की चूर्णि एवं टीका में खुलासा इस बात की अभिव्यक्ति है कि मनुष्य स्त्रियों के हाव-भाव-कटाक्ष से व्यथित होते और मोहनीय कर्म में बंध कर नरक आदि दुःखों को भोगने को विवश होते हैं। आचारांग के शीतोष्णीय अध्ययन के द्वितीय उद्देशक के सूत्र २ में लिखा है कि कामों में लिप्त मनुष्य कर्मों का संग्रह करता है। वहीं सूत्र ४ की टीका में जोरदार शब्दों में कहा गया है कि जिस प्रकार सेनानायक के मारे जाने पर सारी सेना नष्ट हो जाती है, उसी प्रकार एक मात्र मोहनीय कर्म के क्षय होने पर सभी अष्ट-कर्म-प्रकृति बन्ध नष्ट हो जाते हैं।

सूत्र में अग्र और मूल—दो शब्द आये हैं। मोहनीय कर्म को मूल और शेष को अग्र कहा गया है। चूर्णि में मूल और अग्र शब्द की व्याख्या विस्तार से करते हुए लिखा गया है कि मोहनीय कार्य मूल हैं और शेष कर्म-प्रकृतियाँ अग्र।

इन उद्धरणों से हम इस निष्कर्ष पर आते हैं कि साधु आचार के महाव्रतों में ब्रह्मचर्य का बहुत महत्त्वपूर्ण स्थान है। आचारांग सूत्र १८१ की चूर्णि और टीका दोनों ने इस बात का समर्थन किया है कि काम-राग आदि को ज्ञान से समझ कर स्नेह से उत्पन्न माता-पिता के सम्बन्ध को त्यागकर ब्रह्मचर्य में स्थित होने से शांति प्राप्त होती है—उपशम प्राप्त होता है। यह सब होता तब है, जब मुनि वीतराग हो जाता है। वीतराग न होने से साधु या श्रावक कोई हो, मोहोदय के कारण धर्म-पालन में समर्थ नहीं हो पाता है। यहाँ वीतराग को 'वसु' और सराग को 'अनुवसु' शब्द से सम्बोधित किया गया है। पहले जिन अहिंसा आदि छः महाव्रतों का जिक्र हुआ है, उनमें रात्रि-भोजन-निषेध का समावेश अहिंसा महाव्रत में हो जाता है। अपरिग्रह महाव्रत में अदत्ता-दान और मैथुन का अन्तर्भाव हो जाता है। रात्रिभोजन-निषेध यह बाद में जोड़ दिया गया है। उक्त पाँच महाव्रतों की ही परिगणना प्रायः शास्त्रों में की गयी है। रात्रि के समय भोजन-पान आदि का सीधे स्वास्थ्य से सम्बन्ध है। कतिपय रोगों में रात्रि-भोजन-परित्याग लाभप्रद समझा भी गया है। दूसरे, जीवहिंसा (कीट-पतंग) की संभावना भी रात्रि-भोजन में विशेष रूप से रहती है। अतः अहिंसा-प्रधान धर्म रहने के कारण रात्रि-भोजन-निषेध को पंच महाव्रतों में परिगणित करना, बहुत ही उपयुक्त और संगत है।

आचारांग प्रथम श्रुतस्कन्ध के प्रथम सूत्र से ही जीवों का वर्णन प्रारम्भ होता है और समूचे प्रथम अध्ययन में छः प्रकार के जीवों की हिंसा तथा उससे बचने का उपदेश है। इससे साफ प्रकट होता है कि अहिंसा महाव्रत ही प्रधान और सबसे महत्त्वपूर्ण है और इसमें सभी व्रतों के नियमोपनियमों का अन्तर्भाव हो जाता है। यहाँ इस बात को विशेष रूप से स्मरण रखना चाहिए कि जैन धर्म में अहिंसा की पूर्णरूपेण व्युत्पत्ति का दार्शनिक आधारस्तम्भ राग-द्वेष ही है। इसी राग-द्वेष की कसौटी पर सभी व्रत प्रमाणित किये गये हैं।

जैन साधु आचार के मूल तत्त्व—अहिंसा, ब्रह्मचर्य आदि में ब्रह्मचर्य के सम्बन्ध में पहले कहा जा चुका है। जैन धर्म की आधार-शिला अहिंसा के ऊपर साधु आचार का विशाल भवन, ब्रह्मचर्य, आधारित है। भिक्षा, शय्या आदि साधु आचार के जितने भी नियम हैं, उन सब में विशेष परिस्थितिवश कुछ-न-कुछ अपवाद एवं शिथिलता की गुंजाइश है, किन्तु ब्रह्मचर्य के पालन में जरा भी ढिलाई का स्थान नहीं दिया गया है। इसका कारण राग-द्वेष कहा गया है। यह स्पष्ट बताया गया है कि चूँकि राग-द्वेष के बिना मैथुन में प्रवृत्ति नहीं होती, अतः ब्रह्मचर्य का पालन निरपवाद रूप से करने का आदेश है। जिस तरह तैलादि से लिप्त शरीर पर धूल लग जाती है, उसी तरह राग-द्वेष से स्निग्ध जीव को आठों कर्म प्रकृति घेर लेती है।

अतः किसी भी स्थिति में ब्रह्मचर्य से विचलित होने की अनुज्ञा नहीं है। बल्कि वैसी स्थिति की आशंका के पूर्व संलेखना से अथवा गार्द्ध-पृष्ठादि किसी विधि से शरीर त्यागने का विधान है। चूर्णि एवं टीका के शब्दों में ऐसा ध्वनित होता है कि भिक्षु के सामने स्त्री-जनित ब्रह्मचर्य से च्युत करनेवाले उपसर्गों के आने पर वह मैथुन में प्रवृत्त होने के पहले ही मृत्यु को अच्छा समझे—किसी भी भाँति अपना पतन न होने दे। साधु फाँसी लगा ले, विष भक्षण कर ले, अपने शरीर को गीध आदि को खिला दे, ऊपर से गिर पड़े—अनशन से प्राण त्याग दे—किन्तु ब्रह्मचर्य से च्युत न हो। ऊपर कथित किसी भी विधि से प्राण-त्याग देने का साधु को आदेश दिया गया है। इससे स्पष्ट झलकता है कि जैन साधु आचार में ब्रह्मचर्य का अहिंसा के समान ही महत्त्वपूर्ण विधान है। मन में किञ्चिन्मात्र भी विकृति के संचार को बुरा समझा गया है। अन्य धर्म-ग्रन्थों में भी मन की उक्त प्रकार की विकृति गर्हित समझी गयी है और वैसी स्थिति में शरीर-त्याग को श्रेयस्कर बताया गया है। किन्तु, जैनधर्म के समान अपवाद-रहित प्रतिज्ञा-वचन वहाँ नहीं है। स्त्री-जन्य उपसर्ग से पीड़ित हो कर सुदर्शन के प्राण-त्याग की कथा प्रसिद्ध है। यह भी कहा गया है कि भूतकाल में भिक्षुओं ने वैसी स्थिति में प्राण त्याग कर सिद्धि पायी है। सुदर्शन का उदाहरण ब्रह्मचर्य की रक्षा के लिए आया है। दीर्घ कालीन भक्त-परिज्ञा द्वारा सयमपूर्वक संलेखना करने से जितने कर्मों का क्षय होता है, उतने ही कर्मों का क्षय संयम एवं समाधियुक्त अवस्था में साधु वैहानस, गार्द्ध-पृष्ठादि मरणों से कर डालता है।

कर्मों के क्षय के लिए एकमात्र मन की स्वस्थता एवं समाधि ही अपेक्षित है। उक्त विवेचन से यह दृढ़ता के साथ निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि जैन भिक्षु के लिए ब्रह्मचर्य-पालन के लिए अपवाद नहीं रखा गया बल्कि ब्रह्मचर्य की रक्षा के लिए अन्य विहित नियमों में अपवाद की गुंजाइश रख दी गयी—यहाँ तक कि संलेखना के उत्कृष्ट एवं अन्तिम नियमों में भी अपवाद किये गये।

साधु आचार के सम्बन्ध में आचारांग का आगमों में सर्वोपरि स्थान है। साधु आचार के सभी विषयों का समावेश आचारांग में है। आचारांग में प्रत्येक सिद्धान्त का विश्लेषण भाव एवं द्रव्य—इन दो दृष्टियों से किया गया है। सभी जगह अर्थाभिव्यक्ति के लिए भाव और द्रव्य सिद्धान्त की दृष्टि अपनायी गयी है।

जैन धर्म साधु और गृहस्थ, दोनों के लिए यद्यपि सैद्धान्तिक दृष्टि से एक समान है, किन्तु, नियमों के पालन में बड़ा अन्तर है। साधुओं के नियम कठोर तथा अनिवार्य होते हैं और गृहस्थों के सरल एवं निवार्य। जैन साधु के आचार के मूल तत्त्वों में अहिंसा और ब्रह्मचर्य मुख्य हैं। अहिंसा जैन साधु के आचार का ध्येय है और अन्य आचार उसकी (अहिंसा की) पूर्ति के साधन हैं। सर्व-साधारण में जैन धर्म की ख्याति अहिंसा व्रत को लेकर ही है।

यहाँ, सिद्धान्त एवं व्यवहार—दोनों में ही—अहिंसा को बड़ी दृढ़ता और अन्तिम रूप से ग्रहण किया गया है। कहीं भी लचरपन नहीं बरता गया। स्थूल जीवधारियों से लेकर वनस्पति कायिक जीव जो आँखों से नजर नहीं आते—वायुकायिक जीवों तक निज को बचाने का आदेश है। यहाँ तक कि अग्निकायिक जीवों का भी अस्तित्व स्वीकार कर उनकी हिंसा भी न करने का विधान किया गया है। ये सारी बातें व्यावहारिकता की सीमा के बाहर हैं, इन का सर्वथा पालन भी संभाव्य नहीं है। फिर भी अहिंसा के सिद्धान्त को व्यावहारिक रूप साधु और गृहस्थ अपने-अपने नियमों के अनुसार देते हैं। अहिंसा और ब्रह्मचर्य, दोनों में ब्रह्मचर्य-पालन पर ही अपवाद-रहित बल दिया गया है। सारे पाप-कर्म की जड़ राग-द्वेष हैं और इन्हीं के कारण मैथुन-भाव का संचार होता है। राग-द्वेष से मुक्त हो जाने पर स्वाभाविक रूप से चलते-फिरते हिंसा की संभावना बनी ही रहती है। किंतु, राग-द्वेष से मुक्त होने पर ब्रह्मचर्य के भंग का अवसर ही नहीं आता। इस बात को यहाँ स्पष्ट कर दिया गया है कि अन्य पाप-कर्मों का सद्भाव और असद्भाव, राग-द्वेष के ऊपर एकान्त रूप से निर्भर नहीं है। राग-द्वेष से पाप होंगे अवश्य ही, पर इनके अभाव में भी हो सकते हैं। यद्यपि ऐसे पापों के फलस्वरूप किसी प्रकार का घाती-कर्मबन्ध नहीं स्वीकार किया गया है। किंतु यदि राग-द्वेष का अभाव रहे, तो ब्रह्मचर्य भंग हो ही नहीं सकता। अत: जिस पापकर्म का उद्गम राग-द्वेष से हो और राग-द्वेष छोड़ देने पर उसका सर्वथा अभाव हो जाय, तब तो उस महान् पाप-कर्म को सभी पाप-कर्मों में प्रधान समझना ही चाहिए।

आचारांग में राग-द्वेष से बचने के यावतीय प्रसंग, साधु के लिए वर्जित बताये गये हैं। वीणा, मृदंग आदि बाजों की ध्वनि, भैंसे, तित्तिर आदि के युद्ध, वर-वधू के लिए विवाह में निर्मित वेदिका-स्थान एवं जहाँ वर-वधुओं का वर्णन किया जाता हो, घोड़े-घोड़ी आदि के जोड़े जहाँ एकत्र रहते हों या उन्हें गर्भाधान के लिए एकत्र किया जाता हो, कहानी-किस्सों की जगह, जहाँ मान-सम्मान, कलह आदि का वर्णन होता हो, जहाँ बालक-वृद्ध-युवा स्त्री-पुरुष वस्त्राभरणों से सज्जित हो गीत-नृत्यादि करते हों या उनका प्रशिक्षण हो रहा हो, जहाँ काठ आदि की बनी मूर्त्तियाँ, पुष्प, वस्त्रादि प्रस्तुत पुतलियाँ, पत्र आदि से बने चित्र हों, कलाएँ जहाँ सम्पन्न होती हों और आने-जाने के रास्ते में वे दृष्टिगोचर हो रही हों—वहाँ उन-उन जगहों में जाने का और उन्हें सुनने-देखने का साधु के लिए प्रतिबन्ध है।

आचारांग की निर्युक्ति गाथाओं में स्पष्ट बताया गया है कि आठ प्रकार के कर्म-वृक्षों की जड़ मोहनीय कर्म हैं, जो कामना गुणमूलक हैं और यह संसार तन्मूलक है। कर्म-मूलक संसार है और उन कर्मों के मूल कषाय हैं। गौतम के पूछने पर कि किन कारणों से ज्ञानावरणीय कर्मों का बन्धन होता है, उत्तर मिलता है—दो कारणों से—राग या द्वेष से। गीता में भी स्पष्ट कहा गया है कि प्रत्येक इन्द्रिय के भोगों में राग और द्वेष हैं, उनके वश में न होना चाहिए, क्योंकि ये दोनों कल्याण-मार्ग में विघ्न करनेवाले शत्रु हैं।

मानसिक संतुलन स्थिर रखना संसार के सभी धर्मों का सिद्धान्त है। यह संतुलन रागद्वेष के अभाव में ही स्थिर रह सकता है। राग-द्वेष की उपस्थिति से उत्पन्न होनेवाली बुराइयों का वर्णन यत्र-तत्र आगमों में आया है। जैन साधु अहिंसा के ध्येय की पूर्ति के मार्ग पर ब्रह्मचर्य का सम्बल लेकर चलता है। यही एकमात्र उसका धर्म मार्ग में आध्यात्मिक साधन एवं उपकरण कहा जा सकता है। इस तरह भीतर से राग-द्वेष-रहित हो, मन को संतुलित रख जैन साधु अहिंसा ध्येय को सामने रख, धर्म के पथपर स्वयं धर्म-लाभ करता एवं दूसरों को धर्मलाभ देता आगे बढ़ता रहता है। यह कहना अत्यन्त उपयुक्त प्रतीत होता है कि जैन साधु आचार के आध्यात्मिक द्विध्य शरीर की आत्मा ब्रह्मचर्य ही है।

आचारांग के प्रथम भाग को ब्रह्मचर्य-श्रुतस्कन्ध के नाम से अभिहित किया गया है। प्राचीन उल्लेखों से पता चलता है कि मूल आचारांग प्रथमश्रुतस्कन्ध प्रमाण था, द्वितीयश्रुतस्कन्ध बाद में जुड़ा। प्रथमश्रुतस्कन्ध के विषय का ही द्वितीयश्रुतस्कन्ध में विस्तार हुआ है।

आचारांग प्रथमश्रुतस्कन्ध का सप्तम महापरिज्ञा-अध्ययन व्युच्छिन्न है। इसके सम्बन्ध में जो निर्युक्ति गाथाएँ प्राप्त हैं, उनमें महापरिण्णा इन दो पदों के अर्थ निक्षेप पूर्वक दिये हैं। वहाँ शब्द का छः प्रकार का निक्षेप किया गया है। प्रधानतया द्रव्य,

---

१. १७७, १७८, १८०।

मान, काल और भाव—इनमें महा शब्द का प्रयोग माना गया है। इसी प्रकार द्रव्य, पात्र और काल में भाव परिण्णा शब्द की निष्पत्ति मान्य हुई है। पुनः प्रत्येक ज्ञायक और भावस्वरूप—ज्ञान और दर्शन के भेद से दो प्रकार की भाव परिण्णा कही गयी है। मूल गुण और उत्तर गुण के हिसाब से भाव परिण्णा दो प्रकार की बतायी गयी है : पाँच प्रकार की मूल गुण से और उत्तर गुण से दो प्रकार की। प्रधान रूप से भाव परिण्णा उक्त क्रम के हिसाब से दो तरह की बतायी गयी। परिण्णाओं (परिज्ञाओं)—में जो प्रधान हों, वह महा-परिण्णा समझी गयीं। देव, मनुष्य और तिर्यक् योनि अर्थात् पशु-पक्षी जाति की—तीनों जाति की—स्त्रियों का परित्याग निष्कर्ष रूप से महा परिण्णा (महापरिज्ञा) की निर्युक्ति समझना चाहिए।

विचारणीय यह है कि महापरिज्ञा अध्ययन का विवेच्य विषय क्या रहा है ? द्वितीय चूला के सातों उद्देशकों में साधु के लिए उठने-बैठने में सचित्त पदार्थों के स्पर्श एवं आलिंगन का निषेध, मल-मूत्र त्याग करने के लिए अन्वेषणीय स्थानों का वर्णन, वाद्यों की ध्वनि, किस्सा-कहानी, पशु-पक्षी जोड़ों के दृश्य आदि का निषेध है। प्रारंभिक निर्युक्ति गाथा ९ के अर्द्धांश से महापरिज्ञा अध्ययन के विषय का संकेत मात्र मिलता है और अन्त की निर्युक्ति गाथाओं से विषय की जानकारी होती है। अतः इन दोनों के तारतम्य से हम महापरिज्ञा अध्ययन में वर्णित विषय के सम्बन्ध में जानकारी प्राप्त करने में समर्थ हो सकते हैं। निर्युक्ति गाथा ३८ में, जहाँ ब्रह्मचर्यश्रुतस्कन्ध के विषय को अध्ययन के क्रमानुसार बताया है, वहाँ सप्तम महापरिज्ञा अध्ययन के सम्बन्ध में यह कहा गया है कि उक्त अध्ययन का विषय मोह से उत्पन्न परीषह और उपसर्ग हैं। ये परीषह और उपसर्ग संयमशील साधु को कदाचित् मोह के कारण हों, तो उन्हें सहन करना चाहिए। चूर्णि एवं टीका ने भी इसका समर्थन किया है। अतः महापरिज्ञा अध्ययन का विषय ब्रह्मचर्य-प्रधान स्पष्टतः प्रतीत होता है। उक्त गाथा की चूर्णि में आत्मा-जीव के सम्बन्ध में विवेचन करते हुए यह बताया गया है कि महापरिज्ञा अध्ययन में जीव सद्भाव कहा है, क्यों कि जीव के अभाव में न तो ब्रह्मचर्य होगा और न तपस्या होगी, अतः आत्मा का व्याख्यान प्रथम करना चाहिए। इन वर्णित आधारों से स्पष्ट है कि आचारांग प्रथमश्रुतस्कन्ध का विषय ब्रह्मचर्य प्रधान है।

'युक्त्यानुशासन' का 'सर्वोदय-तीर्थ'

प्रोफेसर रामजी सिंह, एम० ए०, डी० लिट्०

सर्वोदय की भावना चाहे जितनी प्राचीन और व्यापक क्यों न हों, आधुनिक युग में यह शब्द गांधी-विचार से जुड़ गया है। मेरी जानकारी में संस्कृत के प्रामाणिक शब्दकोषों में भी इस शब्द का उल्लेख नहीं है। लेकिन जैन दार्शनिक वाङ्मय के सिंहावलोकन से यह पता चलता है कि आगमयुग के बाद ही अनेकांत-स्थापन युग में सिद्ध-सारस्वत स्वामी समन्तभद्र ने अपनी पुस्तक "युक्त्यानुशासन" में "सर्वोदय तीर्थ" का प्रयोग किया है—

> सर्वान्तवत्तद्गुण-मुख्यकल्पं सर्वान्तशून्यं च मिथोऽनपेक्षम् ।
> सर्वाऽऽपदामन्तकरं निरन्तं सर्वोदयं तीर्थमिदं तवैव ॥६१॥

यहाँ सर्वोदय-तीर्थ, विचार-तीर्थ के रूप में प्रयुक्त हुआ है। यही धर्म-तीर्थ भी है। यही जैन तत्वज्ञान का मर्म है। सर्वोदय-तीर्थ अनेकांतात्मक शासन के रूप में व्यवहृत हुआ है। अनेकांत विचार ही जैन दर्शन, धर्म और संस्कृति का प्राण है। यह भगवान् महावीर से भी पुराना है। जैन अनुश्रुति के अनुसार भगवान् महावीर ने अपने पूर्ववर्ती तीर्थंकर पार्श्वनाथ के ही तत्व-चिंतन का प्रचार किया, स्वयं अपना कोई स्वतंत्र और नवीन विचारतंत्र नहीं रक्खा। यही नहीं, तेइसवें तीर्थंकर भगवान् पार्श्वनाथ ने अरिष्टनेमि की परम्परा का पालन किया और अरिष्टनेमि ने प्रागैतिहासिक काल के तीर्थंकर नमिनाथ के विचार-तत्व को अपनाया। इसी तरह हम प्रथम तीर्थंकर ऋषभदेव तक पहुँच जाते हैं, जहाँ हमें वेद से लेकर उपनिषद् तक सम्पूर्ण दार्शनिक साहित्य का मूल स्रोत मिलता है। अत: जैन-चिंतन एवं तत्वज्ञान के पीछे भगवान महावीर से पूर्व भी अनेक पीढ़ियों के परिश्रम एवं साधना का फल है।

जीव-अजीव के भेदोपभेद, मोक्ष, कर्म, लोक-रचना, परमाणुओं की वर्गणाओं आदि के प्रश्नों पर भगवान् महावीर ने प्राचीन जैन परम्पराओं को स्वीकार किया, लेकिन जीव-परमाणु का संबंध-निरूपण आदि के प्रश्नों पर उन्होंने एक नवीन दार्शनिक दृष्टि प्रदान की, जो उनका सबसे महत्वपूर्ण अवदान है। हमें यह मालूम होना चाहिए कि तत्वज्ञान और धर्म, पंथ और सम्प्रदाय की अपनी एक आधारभूत दृष्टि होती है। शांकर मत में "अद्वैत दृष्टि", बौद्ध मत में विभज्यदृष्टि, जैन विचार में अनेकांत दृष्टि, हीगेल में द्वन्द्वदृष्टि, मार्क्स की आर्थिक और फ्रायड की "काम" दृष्टि है। इन दर्शनों में तात्विक विचारणा अथवा आचार-व्यवहार चाहे जो भी हो, वह सब अपनी-अपनी आधार-दृष्टि को ध्यान में रखकर ही चलते हैं। यही उनकी अपनी विशिष्टता या कसौटी होती है। यह

ठीक है कि सभी महान् पुरुषों के जीवन का लक्ष्य सत्यान्वेषण होता है, फिर भी सत्य-निरूपण की अपनी-अपनी पद्धति होती है। जैन दर्शन की यही दृष्टि अनेकान्तात्मक है, जिसे युक्त्यानुशासन में 'सर्वोदय तीर्थ' कहा गया है।

जहाँ अनेकान्त दृष्टि जैन-दर्शन का प्राण और जैन-संस्कृति का हृदय है, वहीं जैनेतर दर्शनों का भी अनेकान्त कई अर्थों में आश्रयण देखा जाता है। आचार्य शांतिरक्षित ने यह स्पष्ट किया है कि जैनों के अलावे मीमांसक और सांख्य दर्शनों में भी अनेकान्त दृष्टि का अवलंबन किया गया है। यह ठीक है कि मीमांसा और सांख्य योग दर्शनों में अनेकान्त विचार जैन ग्रन्थों की भांति स्पष्ट नहीं हो सका है और न उतना व्यापक ही है। अद्वैत वेदान्त ने भी जिस प्रकार परमार्थ, व्यवहार एवं प्रतिभास के सापेक्षवाद का प्रतिष्ठापन किया है, उसी प्रकार माध्यमिक बौद्धों ने भी परमार्थ, लोक-संवृत्ति और अलोक-संवृत्ति नाम से सत्य की तीन अवस्थाओं का वर्णन किया है। संक्षेप में प्रत्येक विचार किसी दृष्टि से किसी अवस्था में सत्य है। शायद इन्हीं कारणों से शंकर को सौपानवादी भी कहा गया है। जाग्रत, स्वप्न और सुषुप्ति भी इसी सापेक्षतावाद का संकेत करते हैं। प्रख्यात निरपेक्षवादी ब्रैडले भी स्वीकार करते हैं कि प्रत्येक भ्रान्ति में सत्य का यत्किंचित् अंश रहता है। एक तमिल लोकोक्ति में कहा गया है—"दृष्टं किमपि लोकेऽस्मिन् न निर्दोषं न निर्गुणम्"। इसका अर्थ होता है कि अपने दृष्टि-बिन्दु के साथ ही अन्य दृष्टिबिन्दु भी हैं। यह तभी संभव है, जब हमारे हृदय में सहानुभूति की भावना हो, जो दया या करुणा नहीं, बल्कि दूसरे की भावनाओं में प्रवेश करके उसे समझने का प्रयास है।

सत्यान्वेषी वैदिक ऋषि दीर्घतमा विश्व के मूल कारण एवं स्वरूप को अन्वेषण करते हुए अनेक प्रश्न करते हैं और अंत में यह कह देते हैं "एकं सद्विप्राः बहुधा वदन्ति"। दीर्घतमा के इस उद्गार में मानव-स्वभाव की विशेषतास्वरूप समन्वयशीलता का दर्शन होता है, जिसका शास्त्रीय रूप ही अनेकान्तवाद में परिलक्षित होता है। नासदीय-सूक्त (१०।१२९) में "सत्" एवं "असत्" जैसे सभी मतवादों का समन्वय है।

इसी प्रकार भगवान बुद्ध ने मध्यम मार्ग में अवलम्बन के लिए 'प्रतीत्यसमुत्पाद' का उपदेश किया। (संयुक्त निकाय, बारह ३५२, अंगुत्तर निकाय ३) विभज्यवाद, शाश्वतवाद एवं उच्छेदवाद दोनों को छोड़कर मध्यम मार्ग का उपदेश देता है (संयुक्त निकाय, बारह १७, बारह २४)। जिस प्रकार उपनिषदों ने आत्मवाद एवं ब्रह्मवाद की पराकाष्ठा के साथ आत्मा और ब्रह्म को नेति-नेति द्वारा अवक्तव्य एवं सभी विशेषणों से परे बताया गया है। (माण्डूक्य, छठां ७ बृहद च० ५, ४५)। इसी प्रकार तथागत बुद्ध ने भी आत्मा के विषय में उपनिषदों के बिलकुल विपरीत मान्यता रखते हुए भी इसे अव्याकृत माना है। जिस प्रकार उपनिषद् ने परमतत्व को अवक्तव्य मानते हुए भी अनेक प्रकार से आत्मा का वर्णन किया, उसी प्रकार बुद्ध लोकसंज्ञा, लोक-निरुक्ति, लोक-

व्यवहार एवं लोक-प्रज्ञप्ति का आश्रय लेकर 'मैं पहले नहीं था', 'ऐसा नहीं', 'मैं भविष्य में नहीं होऊँगा, नहीं होऊँगा, ऐसा नहीं', 'मैं अब नहीं हूँ, ऐसा नहीं' ऐसी भाषा का व्यवहार करते थे। (दीर्घनिकाय, पोट्ठपाद, सुत्त ९)।

मनुष्य-स्वभाव समन्वयशील तो है ही किन्तु संभवतः कई कारणों से जब इस स्वभाव का आविर्भाव ठीक से नहीं हो पाता है, तो दार्शनिकों में विवाद देखा जाता है एवं फिर पूर्वाग्रह के कारण विरोध भी प्रकट होता है। इसीलिए भगवान बुद्ध को प्रश्नों का उत्तर 'अव्याकृत' कहकर देना पड़ा। लेकिन इसका अर्थ यह नहीं कि समन्वय का तत्व उन्होंने उपेक्षित कर दिया। सिंह सेनापति के साथ बुद्ध का संवाद उनकी समन्वय-शीलता को सुस्पष्ट करता है, जहाँ बुद्ध कहते हैं—'मैं कुशल संसार की अक्रिया का उपदेश देता हूँ, अतः मैं अक्रियावादी हूँ और अकुशल संस्कार की क्रिया पसन्द है, अतः मैं उसका उपदेश देता हूँ। इसलिए मैं क्रियावादी भी हूँ।' (विनय पिटक, महावग्ग, ६-३१)। इस समन्वय प्रकृति का प्रदर्शन भगवान बुद्ध ने अन्यत्र दार्शनिक क्षेत्र में संभवतः नहीं किया और चतुःसत्य के उपदेश में अपना प्राण-प्रकाशन किया। यही कारण था कि उन्होंने शाश्वतवाद, उच्छेदवाद आदि संबंधी सभी प्रश्नों का उत्तर निषेधात्मक दिया।

भगवान महावीर वेद-उपनिषद् एवं बुद्ध की इस समन्वय-साधना को आगे बढ़ाते हुए कहते हैं—'कर्म का कर्त्ता आत्मा स्वयं है 'पर' नहीं है और न स्व-परोभय है।' (अंगुत्तर निकाय, खंड ४।१७९) जिसने कार्य किया, वही उसका भोक्ता है—ऐसा मानने में एकान्तिक शाश्वतवाद की आपत्ति भी नहीं है और जिस अवस्था में कर्म का फल भोगा जाता है तथा भोक्तृत्व अवस्था से कर्म, कर्तृत्व अवस्था का भेद होने पर एकान्तिक उच्छेदवाद की आपत्ति इसलिए नहीं आती कि भेद होते हुए भी जीव द्रव्य दोनों अवस्था में एक ही तरह मौजूद रहता है। विभज्यवाद का आधार है विभाग करके उत्तर देना। इसके अनुसार विरोधी वादों का स्वीकार एक सामान्य में करके उसी एक को विभक्त करके दोनों विभागों में दो विरोधी धर्मों को संगत बताना है। भगवान महावीर ने विभज्यवाद का क्षेत्र व्यापक करने की दृष्टि से विरोधी धर्मों को एक ही काल में और एक ही व्यक्ति में अपेक्षा-भेद से घटाया है। इसी कारण महावीर का विभज्यवाद अनेकांतवाद या स्याद्वाद हुआ। इस दृष्टि से हम अनेकांतवाद को विभज्यवाद का ही विकसित रूप मान सकते हैं। भगवान बुद्ध दो विरोधी वादों को देखकर उससे बचने के लिए अपना तीसरा मार्ग 'मध्यम मार्ग' मानते हैं। भगवान बुद्ध विरोधी तत्वों को अस्वीकार करते हैं, किन्तु महावीर उन दोनों विरोधी तत्वों का समन्वय करके अपने नये मार्ग अनेकांतवाद की प्रतिष्ठा करते हैं।

भगवान बुद्ध ने अव्याकृत प्रश्नों (मज्झिम निकाय, सुत्त-६) को तीन प्रश्नों में समाहित कर उन पर विचार किया है—(१) लोक की नित्यता-अनित्यता अर्थात् सान्तता निरंतरता। (२) जीव-शरीर का भेदाभेद, (३) जीव की नित्यता-अनित्यता अर्थात् तथागत की मरणोत्तर स्थिति। प्रथम प्रश्न का उल्लेख हम भगवतीसूत्र (२।९, ९।६) एवं

सूत्र-कृतांग (१।४।६) आदि में, द्वितीय प्रश्न का भगवतीसूत्र (१३।७।४९५, १७।१, आचारांग १७०) में एवं तृतीय प्रश्न का आचारांग (१।५।६, भगवती, १२।५।४५२, ७।२।२७१) आदि में उल्लेख पाते हैं।

लोक की नित्यता-अनित्यता के विषय में बुद्ध ने उन्हें अव्याकृत बताया क्योंकि वे किसी वाद में पड़ जाने के भय से निषेधात्मक उत्तर देते थे। लेकिन महावीर ने स्पष्ट बताया कि लोक द्रव्य की अपेक्षा से अनन्त हैं। (भगवती सूत्र २।१।९०, ९।३३।३८७)। उसी प्रकार जीव-शरीर के भेदाभेद प्रश्न को हल किया गया है (भगवती सूत्र १३।७।४९५, १४।४।५१४, १।१२ आदि)। चार्वाक शरीर को आत्मा मानता था और उपनिषद् आत्मा को शरीर से भिन्न। बुद्ध ने दोनों मतों को दोषपूर्ण मानते हुए नैरात्म्यवाद का सिद्धान्त दिया और दोनों का समन्वय नहीं कर सके। लेकिन भगवान महावीर ने जीव-शरीर के विषय में भेदाभेद रूप से समन्वय किया। यदि आत्मा शरीर से बिलकुल अभिन्न माना जायगा तो शरीर भस्म हो जाने पर आत्मा का भी नाश माना जायगा। फिर उस स्थिति में परलोक संभव नहीं होगा और कृतप्रणाश दोष होगा। यदि आत्मा को शरीर से भिन्न माना जायगा तो फिर कार्यकृत कार्यों का फल भी नहीं मिलना चाहिए। अत. अकृतागम दोष की उत्पत्ति होती है।

हमने देखा कि इन प्रश्नों को लेकर जहाँ बुद्ध अव्याकृत बता देते हैं, वहीं महावीर अनेकांतात्मिक दृष्टि से इसका समाधान देते हैं। (मज्झिम निकाय, सव्वसुत्त २, भगवती १२।५।४५२, ७।२।२७३, ७।२।२७९, ९।६।३८७, १।४।४२) यह ठीक है कि बुद्ध एवं महावीर दोनों एकांतवादी नहीं, बल्कि विभज्यवादी थे (मज्झिम निकाय, सुत्त ९९)। दोनों के विभज्यवाद की तुलना गणधर गौतम ने करके यह बताया है कि जहाँ भगवान बुद्ध ने निषेधात्मक या यों कहें कि अव्याकृत-दृष्टि अपनायी, वहाँ भगवान महावीर ने समन्वय की विराट चेष्टा में अनेकान्त की जयपताका फहरायी। कहा जाता है कि केवल-ज्ञान होने के पूर्व भगवान् महावीर को जिन दश महास्वप्नों के दर्शन हुए, उनमें तीसरा स्वप्न चित्र-विचित्र था। उसका प्रतीकात्मक अर्थ है कि भगवान का उपदेश भी चित्र-विचित्र यानी अनेकान्तात्मक है।

संक्षेप में यह अनेकान्त दृष्टि जैन विचार के मूल में है और यही इसका सर्वोच्च तीर्थ भी है। अनेकान्त दृष्टि के मूल में दो तत्व हैं—१—पूर्णता और २—यथार्थता। जो पूर्ण है और पूर्ण होकर भी यथार्थरूप में प्रतीत होता है, वही सत्य कहलाता है। परन्तु पूर्णरूप में त्रिकालबाधित यथार्थ का दर्शन दुर्लभ है। और यदि हो भी जाय तो उसका प्रकाशन दुर्लभ है। देश, काल, परिस्थिति, भाषा और शैली आदि के अनिवार्य भेद के कारण भेद का दिखाई देना अनिवार्य है। फिर भी साधारण मनुष्य की बात ही क्या? साधारण मनुष्यों में यथार्थवादी होकर भी अपूर्णदर्शी होते हैं। अब एक स्थिति आती है—

यदि अपूर्ण और दूसरे से विरोधी होकर भी दूसरे का दर्शन सत्य है, अपूर्ण और दूसरे से विरोधी होकर भी यदि अपना दर्शन सत्य है तो दोनों का न्याय कैसे मिल सकता है?

मेरी समझ में इसी समस्या के समाधान के लिए अनेकान्त दृष्टि का आविष्कार किया गया, जिसकी मुख्य बातें निम्न प्रकार ही हैं—

(क) राग और द्वेषजन्य संस्कारों से ऊपर उठकर तेजस्वी माध्यस्थ भाव रखना :

(ख) जब तक इस प्रकार के तटस्थ एवं माध्यस्थ भाव का पूर्ण विकास न हो, तब तक उस लक्ष्य की ओर ध्यान रखकर केवल सत्य की जिज्ञासा रखना।

(ग) विरोधी पक्ष के प्रति आदर रखकर उसके भी सत्यांश को ग्रहण करना।

(घ) अपने या विरोधी के पक्ष में जहाँ तक ठीक जँचे उनका समन्वय करना।

इस प्रकार अनेकान्त दृष्टि के द्वारा हम एक नयी "समाज-मीमांसा" और नया "समाज-तर्क" के आविष्कार की ओर बढ़ सकते हैं और उनके द्वारा समाज में समन्वय लाया जा सकता है। इसमें सप्तभंगी और नय के उपकरण होना चाहिए। यह ठीक है कि चूँकि दार्शनिक और आध्यात्मिक साधना में ही अनेकान्त दृष्टि आयी, इसलिए उन्हीं क्षेत्रों में इन उपकरणों के उपयोग हुए। किन्तु अब समाज-साधना में इनके उपयोग को आगे बढ़ाना चाहिए। यही अनेकान्त का फलितवाद या व्यावहारिक उपयोग माना जायगा।

यही है जीवित अनेकांत। अनेकान्त दृष्टि केवल तत्वज्ञान तक ही सीमित नहीं रहना चाहिए। वस्तुतः अनेकांत एक जीवन-दर्शन है। यह सब दिशाओं से, सब ओर से खुला एक मानस-चक्षु है। ज्ञान, विचार और आचरण किसी भी क्षेत्र में यह न केवल संकीर्ण दृष्टि का निषेध करता है, बल्कि अधिक से अधिक दृष्टिकोणों को सहानुभूति के साथ आत्मसात् करने का प्रयास करता है। इसी तरह विश्व के संबंध में सामान्यगामिनी और विशेषगामिनी, दो भिन्न दृष्टियों में समन्वय हो सकता है। यों दोनों वाद अंत में शून्यता तथा स्वानुभवगम्यता तक पहुँचे। हाँ, दोनों के लक्ष्य भिन्न होने के कारण वे दोनों परस्पर टकराते हुए दीखते हैं। उसी प्रकार भेदवाद-अभेदवाद के एकांत दृष्टिकोण से ही सत्कार्य-वाद एवं असत्कार्यवाद का जन्म हुआ। इसी प्रकार सद्वाद-असद्वाद, निर्वचनीय-अनिर्वचनीयवाद, हेतु-अहेतुवाद आदि के द्वन्द्वों का भी अनेकान्त दृष्टि से समन्वय किया जा सकता है। यदि हम पूछें कि "इन सब में क्या कोई तथ्यांश नहीं है या है" या "किसी-किसी में तथ्यांश है, या सभी पूर्ण सत्य हैं?" और अन्तर्मुख होकर विचार करें तो विरोधों का भी समाधान हो जायगा। यही दृष्टि अनेकान्त दृष्टि है। जिसमें जिस हद तक सत्यांश है, उसे स्वीकार कर सभी सत्यांशों को विचार-सूत्र में पिरोकर एक अविरोधी माला बनायी जा सकती है। अतः अनेकान्त के प्रकाश में हमें यह समझना होगा कि प्रतीति चाहे अभेदगामिनी हो या भेदगामिनी, निर्वचनीय या अनिर्वचनीय, हेतुवादी या अहेतुवादी—सभी वास्तविक हैं। प्रत्येक प्रतीति की वास्तविकता उसके अपने विषय तक तो है ही, पर जब वह विरुद्ध दिखाई देनेवाली दूसरी प्रतीति के विषय की अयथार्थता दिखाने लगती है तो वह खुद भी अवास्तविक बन जाती है। इसलिए वे दोनों अपने स्थानों पर रहकर अविरोधी भाव से प्रकाशित हो सकें और वे सब मिलकर वस्तु का पूर्णस्वरूप

प्रकाशित करने के कारण प्रमाण मानी जा सकें—यही अनेकान्त दृष्टि है। इस समन्वय विचार के बल पर यह समझाया गया है कि सद्-द्वैत और सद्-अद्वैत के बीच कोई विरोध नहीं, क्योंकि वस्तु का पूर्णरूप ही अभेद और भेद, या सामान्य और विशेषात्मक ही है। एक मात्र सामान्य के समय "सत्" का अर्थ अद्वैत है, किन्तु जब विश्व को गुणधर्म कृत भेदों में विभाजित किया जाता है तो वह अनेक है, जिसे हम सद्-द्वैत कह सकते हैं। वन और वृक्ष को भी हम इसी तरह समझ सकते हैं। यानी काल, देश, तथा देश कालातीत सामान्य विशेष के उपर्युक्त अद्वैत-द्वैत से आगे बढ़कर कालिक सामान्य-विशेष के सूचक नित्यत्ववाद और क्षणिकवाद भी हैं। भले दोनों में बाहर से विरोध मालूम पड़ते हैं, लेकिन हैं नहीं। जब हम किसी तत्वको तीनों कालों में अखंड रूप से अनादि-अनन्त रूप से देखेंगे तो अखंड प्रवाह में आदि-अंत-रहित होने से नित्य होगा, परन्तु उसे जब काल पर्यन्त स्थायी ऐसा परिमित रूप ही नजर आता है, तं. सादि और सांत है, और विवक्षित काल जब बहुत छोटा होता है, तो वह क्षण के बराबर होने से क्षणिक कहलाता है। कोई वृक्ष का जीवन-व्यापार मूल से लेकर फल तक में कालक्रम से होनेवाली बीज, अंकुर, स्कन्ध, शाखा-प्रतिशाखा पत्र, पुष्प से लेकर फल आदि विविध अवस्थाओं में होकर ही प्रवाहित और पूर्ण होता है। उसी वृक्ष को हम अखंड रूप से या खंड रूप से समझ सकते हैं और दोनों ही सत्य एवं यथार्थ हैं। अत: एक मात्र नित्यत्व या अनित्यत्व को वास्तविक कहकर दूसरे विरोधी अंश को अवास्तविक कहना ही नित्य-अनित्यवादों की टक्कर का बीज है, जिसे अनेकान्त दृष्टि हटाती है। इसी तरह अनेकांत दृष्टि अनिर्वचनीयत्व और निर्वचनीयत्व वाद की पारस्परिक टक्कर को भी मिटाती है। इसी तरह भावरूपता, और अभावरूपता, हेतुवाद-अहेतुवाद, सत्कार्यवाद और असत्कार्यवाद, परमाणुवाद, पुंजवाद और अपूर्वावयवीवाद आदि बाह्यरूप से विरोधी विचारों के विरोधों का भी परिहार किया जा सकता है।

इस प्रकार निर्दोष समन्वय मध्य स्वभाव से होता है और इसके लिए ही अनेकान्त-वाद के आसपास नयवाद और भंगवाद आप ही आप फलित हो जाते हैं। केवलज्ञान को उपयोगी मानकर उसके आश्रय से प्रवृत्त होनेवाली विचारधारा का नाम ज्ञान-नय है और केवल क्रिया के आश्रय से प्रवृत्त होनेवाली विचारधारा क्रिया-नय है। नय अनेक और अपरिमित हैं, अत: विश्व का पूर्णदर्शन-अनेकान्त भी निस्सीम है। इसी तरह भिन्न-भिन्न अपेक्षाओं, दृष्टिकोणों या मनोवृत्तियों से जो एक ही तत्व के नाना दर्शन फलित होते हैं, उन्हीं के आधार पर भंगवाद की सृष्टि खड़ी होती है। दो दीख पड़नेवाली विरोधी विचारधाराओं का इससे समन्वय किया जाता है। सप्तभंगी का आधार नयवाद किन्तु ध्येय समन्वय अर्थात् अनेकान्त कोटि का व्यापक दर्शन कराना है। किन्तु अखंड और सजीव सर्वांश सत्य को अपनाने की भावना को हम इनकार नहीं कर सकते हैं।

अनेकांतवाद भले ही जैनों के नाम से चलता है, लेकिन यह भावना अनेक जगहों में आदर एवं श्रद्धा ही नहीं, बल्कि बुद्धि और तर्क से भी अपनायी गयी है। ऋग्वेद में "एकं

सद् विप्रा बहुधा वदन्ति" (ऋग्वेद १-१६४·४६) या उपनिषद् में "तदेजतितन्नैजति तद्दूरे-तद्वन्तिके" (ईश–५) आदि कह कर "विरुद्ध धर्माश्रयत्व" को स्वीकार किया ही गया है। सुकरात में भी हम ज्ञान-अज्ञान के सापेक्षवाद का अनूठा दर्शन पाते हैं, जब वे कहते हैं—"मैं ज्ञानी हूँ, क्योंकि मैं यह जानता हूँ कि मैं अज्ञ हूँ। दूसरे ज्ञानी नहीं हैं, क्योंकि वे नहीं जानते हैं कि वे अज्ञ हैं।" सुकरात के शिष्य अफलातू ने कहा कि "भौतिक पदार्थ संपूर्ण सत् और असत् के बीच के अर्द्धसत् जगत् में रहते हैं।" जीवन में अनुभव और तर्क की भिन्न-भिन्न दृष्टियाँ होती हैं। भिन्नत्व तर्क में है, जीवन में नहीं। क्रोसे ने कहा है कि दो भिन्न कल्पनाएँ एक दूसरे के साथ भिन्न होने पर भी मिल सकती हैं। चिन्तन एवं कर्म भिन्न हैं, किन्तु विरोधी नहीं। शीत-उष्ण, पतला-मोटा, ऊँचा-नीचा आदि द्वन्द्वों में विभाजन की कोई ऐसी विभाजन-रेखा नहीं है, जहाँ पर एक समाप्त होकर दूसरा प्रारम्भ होता है। एक ही जल भिन्न स्थिति में उष्ण या शीत कहा जा सकता है। एक रोटी को दूसरे की अपेक्षा मोटी या पतली दोनों कहा जा सकता है।

यही कारण है कि "युक्त्यानुशासन" में 'सर्वोदय तीर्थ' को अनेकात्मक बताते हुए सामान्य-विशेष, द्रव्य-पर्याय, विधि-निषेध, एक-अनेक आदि विशेष धर्मों को समाहित किया गया है। इसमें एक धर्म मुख्य है, तो दूसरा धर्म गौण है। उसमें असंगतता अथवा विरोध के लिए कोई अवकाश नहीं है। जो विचार पारस्परिक अपेक्षा का प्रतिपादन नहीं करता, वह सर्वान्तशून्य माना जाता है। जिसमें किसी भी धर्म का अस्तित्व नहीं बन सकता और न उसके कारण पदार्थ व्यवस्था ही ठीक बैठ सकती है। अतः अनेकांत या सर्वान्तवान शासन ही सभी दुखों का अन्त करनेवाला है और यही आत्मा के पूर्ण अभ्युदय का साधक है। अनेकांत सभी निरपेक्ष नयों या दुर्नयों का अन्त करनेवाला है। जो निरपेक्ष है, वही मिथ्यादर्शन है, वही एकान्तवाद रूप है।

सर्वोदय का मूलाधार समानता है। परन्तु स्वातंत्र्य और समानता, ये दो प्रबल दीप-स्तम्भ हैं। वस्तु का स्वरूप अनेकान्तात्मक है। प्रत्येक वस्तु अनेक गुणों और धर्मों से युक्त है। अनेकान्त शब्द 'अनेक' और 'अन्त' दो शब्दों से मिलकर बना है। अनेक का अर्थ होता है—एक से अधिक। एक से अधिक दो भी हो सकता है और अनन्त भी। दो और अनन्त के बीच अनेक अर्थ संभव हैं। 'अन्त' का अर्थ है 'धर्म' या 'गुण'। प्रत्येक वस्तु में अनन्त गुण विद्यमान हैं। वस्तुतः गुणात्मक वस्तु ही अनेकान्त है। किन्तु जहां अनेक का अर्थ दो लिया जायेगा, वहां अन्त का अर्थ धर्म होगा। तब यह अर्थ होगा। परस्पर विरुद्ध प्रतीत होनेवाले दो धर्मों का एक ही वस्तु में होना अनेकान्त है।

यहाँ एक प्रश्न उठता है कि यद्यपि जैन दर्शन अनेकान्तवादी कहा जाता है, तथापि यदि उसे सर्वथा अनेकान्तवादी मानें तो यह भी तो एकान्त हो जायगा। अतः अनेकान्त में भी अनेकान्त को स्वीकार करना होगा। जैन दर्शन न सर्वथा एकान्तवाद को मानता है, न सर्वथा अनेकान्तवाद को—यही अनेकान्त में अनेकान्त है—

अनेकान्तोऽपि: अनेकांत: प्रमाण नयसाधनः ।
अनेकान्तः प्रमाणात्तु तदेकान्तोऽपितन्नयात् ॥ १०३ स्वयम्भू स्तोत्र

यानी सर्वांशग्राही प्रमाता की अपेक्षा वस्तु अनेकान्त-स्वरूप है। एवं अंशग्राही नय की अपेक्षा वह एकान्त रूप है। यानी वह अर्थचित् एकान्तवादी और कदाचित् अनेकान्तवादी है। एकान्त और अनेकान्त भी क्रमशः सम्यक् एवं मिथ्या, दो प्रकार के होते हैं। निरपेक्ष नय मिथ्या एकान्त है, और सापेक्ष नय सम्यक् एकान्त है, तथा सापेक्ष नयों का समूह (अर्थात् श्रुत प्रमाण) सम्यक् अनेकान्त और निरपेक्ष नयों का समूह मिथ्या अनेकान्त (अर्थात् प्रमाण भाग) है।

कहा भी है—

"जंवत्थु अणेयन्तं, एयंतं तं पि होदि सविपेक्खं ।
सुयणाणेण णएट्टि य, णिरवेक्खं दीसदे णैव ॥"

राजवार्तिक (११६) में अकलंक कहते हैं कि "यदि अनेकान्त को अनेकान्त ही माना जाय और एकान्त का सर्वथा लोप किया जाय तो सम्यक् एकान्त के अभाव में शाखादि के अभाव में वृक्ष के अभाव की तरह, तत्समुदय रूप अनेकान्त का भी अभाव हो जायगा। अत: यदि एकान्त ही स्वीकार कर लिया जाये, तो फिर अविनाभावी इतर धर्मों का लोप होने पर प्रकृत शेष का भी लोप होने से सर्व लोप का प्रसंग प्राप्त होगा।" सम्यक् एकान्त नय है और सम्यक् अनेकांत प्रमाण। अनेकांतवाद सर्वनयात्मक है। जिस प्रकार बिखरे हुए मोतियों को एक माला में पिरो देने से एक सुन्दर हार बन जाता है, उसी प्रकार भिन्न-भिन्न नयों को स्याद्वादरूपी सूत में पिरो देने से सम्पूर्ण नय श्रुत प्रमाण कहे जाते हैं— (स्याद्वाद मंजरी, श्लोक–३०) परमागम के बीजस्वरूप अनेकांत में सम्पूर्ण नयों (सम्यक् एकान्तों) का विकास है। उसमें एकान्तों के विरोध को समाप्त करने का सामर्थ्य है।"

परमागमस्य बीजं निषिद्ध जात्यन्धसिन्धुर विधानम् ।
सकलनय विलसितानां विरोधमथनं नमाम्यनेकान्तम् ॥
(पुरुषार्थ सिद्ध पाद अमृतचन्द्र)

संक्षेप में जैसे विभिन्न अंधों को हाथी विभिन्न अपेक्षा से विभिन्नरूप में दिखायी पड़ता है, किन्तु अंशरूप से सत्य है, पूर्णरूप से नहीं। अत: हम परस्पर विविध विरोधी धर्मों का समन्वय बिठा सकते हैं। हाँ, यह ध्यान रखना चाहिए कि प्रत्येक वस्तु अनेक परस्पर विरोधी धर्म-समूह का पिण्ड है, तथापि वस्तु में संभाव्यमान परस्पर विरोधी धर्म ही पाये जाते हैं, असम्भाव्य नहीं। अन्यथा आत्मा में नित्यत्व अनित्वादि के सामने चेतन-अचेतनत्व धर्मों की संभावना का प्रसंग आयेगा (धवला १–१–१–११)।

यह दुर्भाग्य है कि अनेकांत और स्याद्वाद के निर्दोष एवं समन्वयकारी तत्वज्ञान को भारतीय मनीषा के कुछ श्रेष्ठतम व्यक्तियों ने गलत समझ लिया। ब्रह्मसूत्र में "नेकस्मिन्-सम्भवात्" (२।२।३३) का भाष्य करते हुए शंकराचार्य लिखते हैं कि "एक वस्तु में परस्पर

विरोधी अनेक धर्मों का निवास असंभव है।" शंकराचार्य शायद यह भूल जाते हैं कि अपेक्षा-भेद से यदि उनका परमार्थ और व्यवहार अलग-अलग सत्य हो सकता है, तो उसी प्रकार अपेक्षा-भेद से एक ही नरसिंह एक भाग से नर होकर भी द्वितीय भाग की अपेक्षा सिंह है। एक ही धूपदान अग्नि से संयुक्त होकर भी पकड़नेवाले भाग में ठंडी एवं अग्नि-भाग में उष्ण है। यही कारण है कि म०म०फणिभूषण अधिकारी एवं डा० गंगानाथ झा जैसे विद्वानों को कहना पड़ा है कि "इस सिद्धान्त में बहुत कुछ ऐसा है, जिसे वेदान्त के आचार्यों ने नहीं समझा''''यदि वे जैन धर्म के मूल ग्रन्थों को देखने का कष्ट उठाते तो उन्हें जैन धर्म का विरोध करने की कोई बात नहीं मिलती।" इसे म०म० अधिकारी अन्याय एवं अक्षम्य मानते हैं। डा० राधाकृष्णन् का यह समझना है कि "अनेकांत स्याद्वाद से हमें केवल आपेक्षिक अर्द्धसत्य का ही ज्ञान हो सकता है। हम पूर्ण सत्य को नहीं जान सकते। दूसरे शब्दों में यह हमें अर्द्ध-सत्यों के पास लाकर पटक देता है और इन्हीं अर्द्ध सत्यों को पूर्ण सत्य मान लेने की प्रेरणा करता है। परन्तु केवल निश्चित अनिश्चित अर्धसत्यों को मिलाकर एक साथ रख देने से वह पूर्ण सत्य नहीं कहा जा सकता। ये पूर्वाग्रह से भरे हैं। अनेकान्त अर्द्धसत्य को हरगिज पूर्णसत्य मानने की प्रेरणा नहीं देता। बल्कि अर्द्धसत्यों का समन्वय करने का प्रयास करता है।"

प्रमाणवार्तिक (३।१८०-४) में धर्मकीर्ति के अनुसार तत्व (एकान्तरूप) ही हो सकता है, क्योंकि यदि सभी तत्वों को उभयरूप यानी स्व-पररूप माना जाय, तो पदार्थों का वैशिष्ट्य समाप्त हो जायगा। वस्तुतः धर्मकीर्ति भूल जाते हैं कि दो द्रव्यों में एक जातीयता होने पर स्वरूप की भिन्नता और विशेषता होती ही है। द्रव्य और पर्याय में भी भेद है ही। धर्मकीर्ति के शिष्य प्रभाकर गुप्त ('प्रमाणवार्तिक अलंकार' पृ० १४२) एवं हेतु बिन्दु के टीकाकार अर्चट (टीका, पृ० १४६) भी उत्पाद-व्यय ध्रोव्यात्मक परिणामवाद में दूषण पाते हैं और यह मानते हैं कि जब व्यय होगा तो सत्व कैसे होगा? बौद्धाचार्य संभवतः भूल जाते हैं कि प्रत्येक स्वलक्षण परस्पर भिन्न है, एक दूसरे रूप नहीं है; अतः रूपस्वलक्षणत्वेन 'अस्ति' है और रसादि स्वलक्षणत्वेन 'नास्ति' है। अन्यथा रूप और रस मिलकर एक हो जायेंगे। शांतरक्षित (तत्वसंग्रह) ने "स्याद्वाद-परीक्षा" नामक एक स्वतंत्र प्रकरण ही रचकर अनेकांत के उभयात्मकतावाद पर प्रहार किया। धर्मकीर्ति के टीकाकार कर्णकगोमि ने यह महसूस किया कि "जैनों का यह दर्शन नहीं है कि सर्व सर्वात्मक है या सर्व सर्वात्मक नहीं है।" अतः प्रकृत दूषण नहीं है। "विज्ञप्तिमात्रतः सिद्धि" (२।२) में भी अनेकांत पर "दो धर्म एक धर्मी से असिद्ध है" का दूषण लगाना व्यर्थ है, क्योंकि प्रतीत के बल से ही उभयात्मकता सिद्ध होती है। तत्वोप्लव सिंह के लेखक जयराशि भट्ट भले ही अनेकांत का खंडन करते हैं 'लेकिन जब वे कहते हैं कि वस्तु न नित्य है, न अनित्य, न उभय और न अवाच्य।' तो वे प्रकारान्तर से एकान्तवाद का खंडन एवं अनेकांतवाद का समर्थन करते हैं। प्रशस्तिपाद भाष्य के टीकाकार श्री व्योमशिव भी इसमें "विरोधधर्म-दोष" एवं अनेकांत में भी अनेकांत मानने से अनवस्था दोष देखते हैं। ब्रह्मसूत्र के

भाष्यकार भास्कर भट्ट भी विरोध और अनवधारण दोष देखते हैं। यह आश्चर्य है कि भास्कर स्वयं अपने सिद्धान्त में जगह-जगह पर भेदाभेदात्मक तत्व का समर्थन करते हैं, किन्तु अनेकांतवाद का खंडन करते हैं। विज्ञानभिक्षु (ब्रह्मसूत्र के विज्ञानामृतभाष्य २।२।३३) आपत्ति उठाते हुए कहते हैं कि "प्रकार-भेद के बिना दो विरुद्ध धर्म एक साथ नहीं रह सकते।" किन्तु अनेकान्त व्यवस्था में अपेक्षा-भेद को स्वीकार किया ही गया है, जो प्रकार भेद को अस्वीकार कहाँ करता है? श्री कंठ (श्री कंठ भाष्य, ब्रह्मसूत्र २।२।३३) भले ही पुरानी विरोधवाली दलील दुहराते हैं लेकिन उनके शिष्य अप्पयदीक्षित तो देशकाल और स्वरूप आदि अपेक्षा-भेद से अनेक धर्म स्वीकार करना अच्छा मानते हैं। अफसोस यही है कि वे कहते हैं—"स्याद्वादी बिना अपेक्षा के ही सब धर्म मानते हैं।" यह नितान्त मिथ्या-रोप है। श्री रामानुजाचार्य भी उसी प्रकार अपेक्षा-भेद के आविष्कारक जैन आचार्यों को अपेक्षा-भेद, उपाधि-भेद या प्रचार-भेद का उपदेश देते हैं। (वेदान्तदीप, पृ० १११-१२) वल्लभाचार्य भी विरोध दूषण उपस्थित करते हैं, लेकिन मानते हैं कि "विरोध धर्म ब्रह्म में ही प्रमाणित हो सकता है।" (अणुभाष्य २।२।३३) निम्बार्काचार्य स्वयं भेदाभेदवादी होकर अनेकान्त में सत्व और असत्व धर्मों को विरोध-दोष देते हैं (निम्बार्क भाष्य, ब्रह्म-सूत्र २।२।३३)।

वास्तव में अनेक दृष्टियों से वस्तु-स्वरूप का विचार करना न केवल जैन की, अपितु भारतीय दर्शन की परम्परा रही है। ऋग्वेद के "एकं सद्विप्राः बहुधा वदन्ति" (ऋग्वेद २।३।२३, ४६) के पीछे यही अभिप्राय है। बुद्ध विभज्यवादी थे। अतः प्रश्नों का उत्तर अनेकांशिक रूप से देते थे—"असतो लोकोत्ति स्वोपोट्ठपाद मया अनेकंसिको—" दीघनिकाय, पोट्ठपाद (सुत्त)। ब्रह्मसूत्र में आचार्य आश्मरथ्य और औडुलोमि (१।४।२०-२१) के भेदाभेद का मत आता है। स्वयं शंकराचार्य ने अपने भाष्य (२।३।६) में भेदाभेदवादी भर्तृप्रपंच के मत का खंडन किया है। सांख्य कारण रूप से प्रकृति को एक, परिणामरूप से अनेक मानते ही हैं। योगशास्त्र ने भी इसी तरह अनेकांत रूपात्मक परिणामवाद को माना है। (योग भाष्य व्यास भाष्य १।४।३३) मीमांसक कुमारिल भी आत्मवाद में आत्मा का व्यावृति और अनुगम उभय रूप से समर्थन करते हैं (मीमांसाश्लोक वार्तिक, २८)। आचार्य हेमचन्द्र ने ठीक ही लिखा है कि ज्ञान के अनेकाकार माननेवाले समझदार बौद्धों और अनेक आकारवाले एक चित्ररूप को माननेवाले नैयायिक और वैशेषिक को तो अनेकांत का हरगिज प्रतिक्षेप नहीं करना चाहिए। फिर तीन गुणोंवाली प्रकृति को मानने वाले सांख्य को तो और भी विरोध नहीं करना चाहिए। (वीतराग स्तोत्र, ८।८।१०)

जैनाचार्य अकलंक देव ने स्याद्वाद अनेकान्तवाद पर लगाये गये संशय, विरोध, व्यधिकरण, संकर, व्यतिकर, अनवस्था, अप्रतिपत्ति और अभाव—इन आठ दूषणों का परिहार (अष्टशती, अष्टसहस्री एवं प्रमाण-संग्रह में) किया है। विरोध दोष ही मुख्य है जिसे हम देख चुके हैं। संशय दोष लगाना गलत है, जब दोनों धर्मों को अपने दृष्टिकोणों

से सर्वथा निश्चित प्रतीति होती है। संकर दोष तो तब होता, जब जिस दृष्टिकोण से स्थिति मानी जाती है, उसी से उत्पाद और व्यय भी माने जाते। लेकिन दोनों की अपेक्षाएँ जुदी-जुदी हैं। व्यतिकर दोष तो परस्पर विषयागमन से होता है। किन्तु जब अपेक्षाएँ निश्चित हैं, धर्मों में भेद है, तो परस्पर विषयागमन का प्रश्न ही नहीं उठता। इस तरह व्यधिकरण दोष भी नहीं लगाया जा सकता, क्योंकि सभी धर्म एक ही आधार में प्रतीत होते हैं। एक आधार में होने से वे एक नहीं हो सकते, जैसे एक ही आकाश प्रदेश रूप आधार में जीव, पुद्गल आदि षट् द्रव्यों की सत्ता पायी जाती है। फिर अनवस्था दोष का भी प्रसंग नहीं आ सकता, क्योंकि धर्म में अन्य धर्म नहीं माने जाते, बल्कि वस्तु त्र्ययात्मक मानी जाती है। इसी तरह धर्मों को एकरूप मानने से एक सत्वका प्रसंग नहीं उठना चाहिए, क्योंकि वस्तु अनेकान्तरूप है और सम्यक् एकान्त और अनेकान्त का कोई विरोध नहीं। जिस समय उत्पाद को उत्पाद रूप से अस्ति और व्यय रूप से नास्ति कहेंगे, उस समय उत्पाद धर्म न रहकर धर्मी बन जायगा। धर्म-धर्मी भाव सापेक्ष है। फिर जब वस्तु लोक व्यवहार तथा प्रमाण से निर्बाध प्रतीति का विषय हो रही है, तो उसे अनवधारणात्मक, अव्यवस्थित या अप्रतीत कहना भी गलत है। और जब प्रतीत है, तब अभाव तो हो ही नहीं सकता।

आज का युग-धर्म समन्वय है। समन्वय ही सर्वोदय का मूलाधार है। किन्तु जब तक हम वस्तु के स्वरूप पर विचार करने के लिए अनेकांत दृष्टि नहीं रख पायेंगे, इस समन्वय की दिशा में आगे भी नहीं बढ़ पायेंगे। भारतीय संस्कृति ही समन्वय की संस्कृति है। यही विश्व को भारतीय संस्कृति की देन है। जाति, धर्म, भाषा, सम्प्रदाय आदि की विविधताओं के बीच भारतीय मनीषियों ने समन्वय किया है। समन्वय का एक ही विकल्प है—संघर्ष और संघर्ष का परिणाम सत्यानाश है। अतः जिसे स्वामी समन्तभद्र ने 'सर्वोदय तीर्थ' कहा है, उसे हम 'समन्वय तीर्थ' भी कह सकते हैं।

ऋग्वेद की कुछ सामाजिक-आर्थिक प्रवृत्तियाँ

डा० हरिश्चन्द्र सत्यार्थी, एम० ए०, पी-एच० डी०, डि० लिट्०

यह सर्वस्वीकृत है कि प्राय: रचना अपने काल की प्रवृत्तियों को अंकित करती है। ऋग्वेद काल के विषय में आदर्शवादी धारणाएँ व्यक्त की जाती हैं। लेकिन उनके विश्लेषण से तत्कालीन सामाजिक-आर्थिक परिस्थितियों एवं प्रवृत्तियों के संकेत भी मिलते हैं। ऋग्वेद प्रार्थनाओं का समूह है और इसकी प्रार्थनाएँ प्रार्थनाकार की आवश्यकताओं और कठिनाइयों की अभिव्यक्ति उनके देवताओं के नाम से हैं। विश्लेषण करने पर इस ग्रन्थ में तनाव और परेशानी का आधिक्य प्रतिबिम्बित होता है। हर तरफ शत्रुओं के आक्रमण की आशंका प्रतीत होती है और इसीलिए उनके खिलाफ घृणा भी मिलती है। शत्रुओं के नाश के लिए देवताओं से अनेकानेक प्रार्थनाएँ की गयी हैं। हर क्षण शत्रुओं के अत्याचार से मुक्त होने की ही चिंता है।[१] शत्रुओं के कोष को अपने अधिकार में लेना तथा अपनी चीजों पर पूर्ण स्वामित्व स्थापित रखना[२] उनके जीवन का बहुत बड़ा उद्देश्य प्रतीत होता है। अग्नि से बार-बार इस बात के लिए प्रार्थना की गयी है कि वह विरोधी पड़ोसियों को जला दे[3]। इतना ही नहीं, घृणा करनेवाले को निष्कासित करने[४], विरोधियों को जलाकर अग्नि की सहायता से बाहर धकेल देने[५], शत्रुओं को जला देने[६], बुरी नीयत से निन्दा करनेवाले दुष्टों को देवताओं के आर्शीवाद से वंचित कराने[७], धमकानेवाले मित्र तथा

---

१. ऋग्वेद VI. 14.6 अनु० ग्रिफिथ, राल्फ टी० एच०, सं० जे० एल० शास्त्री, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 1973, नव संशोधित संस्करण, (प्रथम संस्करण—1889); केवल 2-8 मण्डल आदि भाग माने जाते हैं। देखिये ए० बी० कीथ, दि कैम्ब्रिज हिस्ट्री ऑफ इण्डिया I, पृ० 69; पी० एस० देशमुख, दि ओरिजिन एण्ड डेवेलपमेंट ऑफ रेलिजन इन वैदिक लिटरेचर, आक्सफोर्ड, 1933, पृ० 201-2; रामशरण शर्मा, आस्पेक्ट्स ऑफ पोलिटिकल आइडियाज एण्ड इन्स्टिटयूशन्स इन एन्शिएण्ट इण्डिया, मोतीलाल बनारसीदास, संशोधित 1968; "फार्म्'स ऑफ प्रापर्टी इन दि अर्ली पोर्शन्स ऑफ दि ऋग्वेद", इण्डियन हिस्ट्री कांग्रेस, चण्डीगढ़, 1973.

२. VII. 4.7

३. III. 18.2

४. II. 29.2

५. III. 24.1

६. IV. 4.4

७. VII. 104.7

रक्त-संबन्धी से रक्षा कराने[८], मित्र के हित के लिए इन्द्र से प्रार्थना करने[९], शत्रुओं के नष्ट किये जाने[१०], अपने किसी भी सम्पन्न, उदार और प्रिय मित्र को अभाव में नहीं देखने[११], तथा अपने आदमियों से सहायता लेने[१२] आदि से सम्बन्धित कई इच्छाएँ—आकांक्षाएँ ऋग्वेद में अभिव्यक्त हैं। भय और घृणा के संकेतक उपर्युक्त तथ्यों में बृहत् पैमाने पर व्याप्त भय-भावना तत्कालीन तनावपूर्ण मानसिक स्थिति का बोध कराती है।

यह ध्यान देने लायक है कि ऋग्वेदकालीन समाज में न केवल शत्रुओं को सन्देह और शंका की दृष्टि[१३] से देखा जाता था, बल्कि अपने निकट के लोगों या रक्त-सम्बन्धियों के प्रति भी उसी तरह का अविश्वास व्याप्त था।[१४] यह तथ्य कि अपने मित्र या रक्त-सम्बन्धी भी कभी-कभी जीवन या अस्तित्व पर खतरा पैदा कर देते थे या सोद्देश्य धमकाते थे, तत्कालीन समाज के आन्तरिक कलह का संकेत देता है। इतना ही नहीं, दास, दस्यु, पणि तथा अन्य पाँच (अनु, द्रुह्यु, यदु, तुर्वसु, आदि) मानव समूहों में पारस्परिक विरोध और घृणा के बहुत सारे चिह्न मिलते हैं। ऋग्वेद में दास और दस्युओं पर विजय पाने की अभिलाषाएँ भी मिलती हैं।[१५] कुछ लोगों ने अपने पड़ोसी पणियों के जला देने के लिए अश्विन् से निवेदन भी किया है।[१६] ऋग्वेद में पाँचों जातियों पर अपनी विजय-पताका फहराने की इच्छाएँ भी वर्णित हैं।[१७] यह कथन कि उषा का आगमन उसी तरह हो रहा है, जिस तरह युद्ध-क्षेत्र में विभिन्न जनजातियाँ एकत्र होती हैं,[१८] स्पष्ट करता है कि किस तरह वे आपस में कलहरत थे। इन सारे तथ्यों से यह स्पष्ट परिलक्षित होता है कि तत्कालीन समाज में समूह-घृणा तथा पारस्परिक कलह का वातावरण विद्यमान था। ऋग्वेद में लूटपाट के बहुत सारे उल्लेख हैं। विजितों के धन को ले लेना आय के प्रधान

८. II. 28.10
९. II. 11.14
१०. IV. 4.5
११. II. 28.11; 29.7
१२. VIII. 64.15
१३. पाद टिप्पणी 1-7, 9-11-2
१४. वही, 8, 10
१५. II. 11.4; 12.4, 10; 13, 9
१६. VIII. 26.10 देखें II. 24.6; III. 58.2; IV. 25.7, 58.4; V. 34.7; VI. 13.3, 33.2, 44.22, 45.31, 51.54, 53.3, 5-6, 61.1; VIII. 9.2, 9.9, रामशरण शर्मा, "फॉर्म्स ऑफ प्रोपर्टी...", ऊपर, पृ० 99-100. का कहना है कि पणि पण से जुड़ा है। पण का अर्थ है धन। ये अयज्ञवादी थे तथा धन छिपाकर रखते थे।
१७. II. 2.10
१८. VIII. 79.2

स्रोत के रूप में वर्णित है। यही सब कारण है कि ऋग्वेद में साथ-साथ चलने, साथ-साथ बोलने तथा साथ-साथ सोचने की अनुशंसा या कामना की गयी है।[१९]

अपने हितों को साधने की दृष्टि से समाज में अनेकानेक समूह बने हुए थे। इसके पीछे पृष्ठभूमि के रूप में गुण-कर्म-विभागशः सामाजिक विभाजन का आदर्श सिद्धांत में स्वीकृत प्रतीत होता है, भले ही इसका पूरा परिपालन व्यवहार में नहीं हो रहा हो। समाज में ब्राह्मण तथा राजन्य की महत्ता थी। दोनों एक दूसरे के प्रति अलग-अलग हित रखते हुए भी पारस्परिक हित की डोर से बँधे थे। यह उल्लेखनीय है कि जहाँ एक ओर कुछ ब्राह्मणों ने अपनी सम्पत्ति एवं महिलाओं को लूट ले जानेवाले राजन्यों से अपनी रक्षा के लिए इन्द्र से प्रार्थना की है, वहीं दूसरी ओर पुरोहित और धनी राजन्यों के बीच प्रचुर दान पर आधारित आर्थिक सम्बन्ध की भी चर्चा है।[२०] इसी लोभ से सम्पन्नों के लिए उच्च पुरोहित बड़ी-बड़ी स्तुतियाँ एवं कामनाएँ किया करते थे।[२१] मूर्ख ब्राह्मण के द्वारा पण्डित ब्राह्मण की नकल करने का कार्य निन्दनीय माना जाता था।[२२] इसका अर्थ है कि पण्डित ब्राह्मणों को अधिक लाभ था अर्थात् ब्राह्मणों में भी उच्च-निम्न का विचार गहराई पकड़ता जा रहा था और एक ही समूह में कई प्रकार के हित अलगाव के साथ पनपते जा रहे थे। ऋग्वेद में सौ-सौ गायों के दान में दिये जाने का उल्लेख है।[२३] यह दान-दर किसके लिए थी, यह स्पष्ट नहीं है। इतना ही नहीं, दान के लिए पीछे पड़ जानेवाले ब्राह्मण भी थे, जिनकी तुलना ऋग्वेद में जोंक से की गयी है।[२४] जिनसे पुरोहितों को लाभ था, ऐसे राजन्यों के साथ उनका पारस्परिक हित का सम्बन्ध था। पुरोहित राजन्यों के लिए स्तुतियाँ करते थे तथा राजन्य पुरोहितों को दान देते थे। ऋग्वेद में अंकित स्तुतियों में पुरोहितों के द्वारा अपने लिए तथा राजन्यों के लिए देवताओं से धन-सम्पत्ति की माँग की गयी है।[२५] बार-बार निवेदन किया गया है कि उनके देवता इन दोनों में से किसी को कभी भी ध्यान से अलग नहीं रखें।[२६] जहाँ कहीं भी आवास की माँग की गयी है, वहाँ दोनों के लिए।[२७] पुरोहितों ने स्थायी दान देनेवाले राजन्यों के लिए यश एवं योग्य पुत्र हेतु देवताओं से स्तुति भी की है।[२८] पुनः सुपुत्रों के साथ अविनाशशील एवं दृढ़ शासन की

---

१९. X. 191.2

२०. V. 79.7, VIII. 82.21

२१. II. 24.9 पुरोहितों को देवताओं का स्तुतिमान करना था (III. 51.4)

२२. X. 7.1.9 तुलनीय, VIII. 104.13—राजन्यों में भी।

२३. V. 61.10

२४. IX. 112.1

२५. VI. 10.5, VIII. 97.2

२६. V. 64.6

२७. VI. 46.9

२८. V. 79.6

[illegible] संपन्न राजन्यों के लिए ब्राह्मणों द्वारा अग्नि से की गयी है।[29] पुरोहितों ने देवताओं से राजन्यों के सोमों में संयुक्त स्तुति लेने के लिए पधारने का आग्रह भी किया है।[30] एक पुरोहित ने यह कहा है कि कैसे किसी राजा ने अपनी शक्ति से उसको उसके शत्रुओं की सामग्री का स्थायी स्वामी बना दिया।[31] संपन्न तथा उच्च कुल-सम्भूत राजन्य अपनी स्तुति पर ध्यान देते थे[32] तथा वे स्तुति-गायकों के पक्षधर थे।[33] लेकिन इसका यह अर्थ नहीं कि सभी राजन्य परम्परागत आदर्शों का पालन नहीं करते थे।[34] ऊपर के सारे तथ्यों से यह संकेत मिलता है कि उच्च कुलोत्पन्न एवं संपन्न राजन्य निस्सन्देह सुविधाजनक स्थिति में थे या वे इस धारणा से प्रभावित थे कि उन्हें भोग करना है। राजन्यों में भी कुल का महत्त्व था तथा सपन्नता-विपन्नता के कारण उनकी सामाजिक स्थिति का मूल्य था। इसका अभिप्राय यह हुआ कि यद्यपि ब्राह्मण और राजन्य अपने पारस्परिक हितों को साधने के लिए एकजुट थे, उच्च ब्राह्मण तथा संपन्न राजन्यवाली धारणा स्पष्टतर होती जा रही थी अर्थात् उपर्युक्त दोनों समूहों में उच्च तथा निम्न की धारणा ने समाज में विभिन्न सतहों की संरचना की और परिणामस्वरूप सामाजिक-आर्थिक तनाव का पदार्पण भी हुआ।

ऋग्वेद में विभिन्न स्तर के आर्थिक समूहों की चर्चा है, जैसे, धनी, निर्धन, दुर्बल, कुशल, आदि। कुछ लोग पर्याप्त संपन्न तथा कुशल थे[35] तथा भौतिक साधनों को एकत्र करने के लिए महत्वाकांक्षी भी।[36] ऐसी मान्यता विकसित हो चुकी थी कि शक्तिशाली सब कुछ पा जायेगा।[37] ऐसा वर्णन है कि इधर-उधर प्रयास करनेवाले कुशल लोग अधिकाधिक पाते थे, वे भोजन के साथ साथ उत्तम एवं असाधारण रसों पर भी स्वामित्व रखते थे।[38] इस काल में कुछ लोगों को उच्च स्तरीय भोजन की संपन्नता प्राप्त थी।[39] ऋग्वेद में सुन्दर गायों के लिए अपने समर्थकों की सहायता से लड़ाई करनेवाले धनियों का

---

२९. VI. 8.6

३०. VIII. 26.1

३१. IV. 50.7

३२. II. 2.11

३३. II. 2.13 रामशरण शर्मा 'आस्पेक्ट्स ऑफ ...' पृ० 265-6, ऋग्वेद में ब्राह्मण शब्द के 15 बार, क्षत्रिय के 9 बार, वैश्य तथा शूद्र के मात्र एक-एक बार चर्चित होने के आधार पर ऋग्वेद काल की वर्णमुक्त राजनीतिक अवस्था की ओर संकेत करते हैं।

३४. VIII. 104.13 क्षत्रियम् मिथुया धारयन्तम्

३५. IX. 80.5

३६. ऊपर

३७. VII. 32.14 देखिये VII. 32-11-12 लूट का माल

३८. IX. 46.4

३९. VIII. 26.24

उल्लेख है।[४०] लेकिन दूसरी ओर, दुर्बल मस्तिष्कवाले लोग भी थे।[४१] शक्ति, सौन्दर्य तथा प्रार्थना से हीन लोगों को ऊँची निगाह से नहीं देखा जाता था, उनके पास बैठना भी अच्छा नहीं माना जाता था।[४२] इसका अभिप्राय है कि उस काल में दुर्बलों को खराब दृष्टि से देखा जाता था, उनको दया का पात्र माना जाता था। दूसरी ओर समाज में ऋण[४३] के प्रचलन के कारण उत्पन्न ऋणग्रस्तता-जनित विषम परिस्थितियों का भी वर्णन है।[४४] इसका अर्थ है कि ऋण देकर उसके सूद में किसी को उसकी निजी संपत्ति से वंचित किये जाने की विधि भी अच्छी तरह विकसित हो गयी थी। इतना ही नहीं, दासत्ववृत्ति मनुष्य में कैसे थोपी जाय, यह भी स्पष्ट रूप से सोचा जा चुका था। उपहार में दासों के दिये जाने की प्रथा थी[४५], सेवकों का अस्तित्व था।[४६] मनुष्य पर मनुष्य के इस स्वामित्व की पद्धति को देखकर ही किसी ऋग्वेदकालीन व्यक्ति ने यह प्रतिक्रिया व्यक्त की थी कि मानव जाति के लोग नारी-शोषक होते हैं।[४७] ऊपर की सारी परिस्थितियाँ ऋग्वेद की रचनाकालीन सामाजिक-आर्थिक प्रवृत्तियों की ओर संकेत करती हैं।

ऋग्वेदकाल में संपत्ति के अर्जन के प्रति बलवती इच्छाओं के प्रमाण मिलते हैं। इस ग्रंथ में सामान्यतः धन, गौरव, प्राचुर्य,[४८] संतान, भोजन, शक्ति, आशीर्वाद तथा सुखी घर,[४९] संपन्न गृहस्थी तथा वीतहव्य संपन्नता[५०], पर्याप्त धन, तथा शीलवती संतान,[५१] सर्वोत्तम कोष, धन में वृद्धि[५२], घोड़ों के साथ ऐश्वर्य[५३], पर्याप्त भूमि[५४], एवं उपजाऊ कृषि-क्षेत्र[५५]

४०. V. 34 8
४१. VIII. 90.16
४२. VII. 4.6
४३. II. 24.13
४४. IV. 3.13 रामशरण शर्मा का कहना है कि ऋण का अर्थ पारस्परिक आदान-प्रदान से है। ऊपर, पृ० 99
४५. III. 46 32, VIII. 56.3 देखिये एमली बेनवेनिस्ते, इण्डो यूरोपियन लैंग्वेज एण्ड सोसाइटी, लंदन, 1973, ऋग्वेद में दासियों के दिये जाने का उल्लेख है, दासों को नहीं। लेकिन यह ज्ञातव्य है कि एक बार प्रारम्भ हो जाने पर कोई अपनी भूमिका निभाते हुए अस्तित्व धारण करती है।
४६. VII. 68.7, 73.3
४७. III. 18.1
४८. II. 2.12
४९. II. 19.8
५०. VI. 15.3
५१. VI. 50.6
५२. II. 21.6
५३. VIII. 109.2
५४. IX. 91.6
५५. IV. 41.6 रामशरण शर्मा का कहना है कि इस समय सामूहिक भू-स्वामित्व था—एक वंश के लोग एक साथ थे। पृ० 99

आदि के लिए देवताओं से प्रार्थनाएँ हैं। भौतिक समृद्धि के अर्जन के लिए ही समाज में वीर एवं बहादुर लोगों की आवश्यकता एवं महत्ता भी वर्णित है।[५६] उसी तरह सभी प्रकार के धन का विजेता होना भी बड़ा महत्त्वपूर्ण था।[५७] यह प्रवृत्ति लोगों की किसी तरह अधिकाधिक धनार्जन करने की मनोवृत्ति में देखी जा सकती है। यद्यपि पारम्परिक पेशाओं का अपना स्वरूप स्थिर होना शुरू हो गया था, सामान्य लोग विभिन्न योजनाओं से धनार्जन में उसी तरह दत्तचित्त थे, जिस तरह गाय इधर-उधर मनमानी हरियाली चरती है।[५८] ऋग्वेद में धन की अति बलवती इच्छाएँ वर्जित हैं।[५९] साथ ही यह भी स्पष्ट कथित है कि किसी भी धनार्जन में असफल नहीं होना चाहिए[६०] तथा अपना अत्यन्त साधारण हिस्सा भी नहीं त्यागना चाहिए।[६१] एक स्थान पर ऐसा उल्लेख है कि किसी पिता ने आर्थिक क्षति पहुँचानेवाले अपने पुत्र की आंखें नष्ट कर दीं।[६२] समाज में विभिन्न स्थानों में धन अर्जित करना[६३] सामाजिक प्रतिष्ठा के चिह्न के रूप में अंकित है।[६४] केवल अपने लिए ही नहीं, बल्कि अपनी अगली पीढ़ी के लिए भी धन अर्जित करके छोड़ देना जीवन का एक महत्त्वपूर्ण उद्देश्य था।[६५] एक व्यक्ति तो इतना धन चाहता था कि संपन्न सरदारों तथा पुरोहितों को भी उसको देखकर ईर्ष्या का अनुभव हो।[६६] इससे यह आभास होता है कि सरदारों और पुरोहितों में कुछ लोग बहुत अच्छी स्थिति में थे, उनके पास पर्याप्त धन था और धन उस काल में भी समाज में भारी ईर्ष्या का विषय था, क्योंकि धन से व्यक्ति की सुरक्षा थी तथा दुर्दिन में इसका भारी महत्त्व था। तत्कालीन समाज में ऐसी धारणा थी कि देवताओं की पूजा, आराधना से संपत्ति मिलती है और संपत्ति से विपत्ति भागती है।[६७] स्पष्ट है कि जनजाति-सामूहिकता समाप्त हो गयी थी और निजी संपत्ति की जड़ें गहरी होती जा रही थीं। एक व्यक्ति एक आवास के लिए[६८] तथा पुनः उसको शत्रुओं से मुक्त देखने के लिए भी इन्द्र से प्रार्थना करते देखा गया है।[६९] ऐसा कहना अनुचित नहीं होगा

---

५६. II. 2.13
५७. II. 23.13
५८. IX. 112.3
५९. II. 13.13, 15, 1, 10; III. 24.5; 30.18-9; VIII. 19.29
६०. II 16.9, 17.9, 20.9
६१. 70.6
६२. तुलनीय X. 166.4
६३. VI. 1.13
६४. V. 67.3-4
६५. VI. 1.12
६६. V. 64.4
६७. II. 19.5; V. 67.3-4
६८. II. 11.64
६९. VIII. 68.9

कि अधिक धन उपार्जित एवं संग्रहीत करना सर्वव्यापी भाव था। इस तरह की विकसित एवं धनार्जन की महत्त्वाकांक्षा के परिणामस्वरूप चोर और चोरी का अस्तित्व भी था। चोर सम्भवतः निजी संपत्ति की सुरक्षा से संबंधित नियम-कानून के कारण प्रायः चोरी के माल को छिपाकर रखते थे।[70] ऋग्वेद में चर्चा है कि धनवान् लोग अपनी निजी संपत्ति के अर्जन तथा उसकी सुरक्षा के लिए पर्याप्त प्रबंध करते थे। कुछ पहरेदारों या रखवालों की नियुक्ति खेतों तथा घरों पर लगातार पहरा देने के लिए हुआ करती थी।[71] कंजूस लोग संपत्ति-वृद्धि तथा कोष-सुरक्षा के लिए दत्तचित थे।[72] धनार्जन तथा संपत्ति-संग्रह की इसी प्रवृत्ति के कारण, किसी व्यक्ति ने बिना किसी को साथ लिये संपत्ति की खोज में प्रस्थान कर दिया था और विभिन्न प्रकार से पर्याप्त धन को एकत्र भी किया।[73] यह तो निश्चित ही आर्थिक साहसिकता के अस्तित्व का संकेत है। इस मनोवृत्ति की पुष्टि इस बात से भी होती है कि सभा में जोर से बोलना महत्त्वपूर्ण माना जाता था।[74] इसके अतिरिक्त, यह कथन कि संपत्ति किसी कंजूस या कृपण के पास नहीं जाती[75], यह संकेत देता है कि उस समय भी यह स्पष्ट था कि उत्पादन कार्यों में बिना अच्छी पूंजी लगाये अच्छा मुनाफा संभव नहीं। उससे पूंजी, श्रम तथा उत्पादन से संबंधित कई निष्कर्ष निकाले जा सकते हैं। पर्याप्त भूमि तथा उपजाऊ कृषि-क्षेत्र की इच्छा ने तो निश्चित ही, अचल संपत्ति के अर्जन की प्रवृत्ति को बल प्रदान किया। यह कथन कि धार्मिक व्यक्ति अपने समूह, घर, परिवार तथा पुत्रों के साथ अपने लिए धनार्जन करता था,[76] स्पष्ट करता है कि तत्कालीन स्वार्थ-परता पर निगरानी के लिए कुछ आदर्शों का नारा भी दिया गया था। इन सारी मनोवृत्तियों ने निजी संपत्ति को एकत्र करने में आर्थिक प्रतिद्वन्द्विता उत्पन्न की और परिणामतः सामाजिक विषमता का वातावरण विकसित हुआ। इसी कारण ऋग्वेद में कहा गया है कि सभी गायें समान दूध नहीं देतीं, सभी नदियाँ समान जल नहीं देतीं, सभी खेत समान फसल नहीं देते, सभी वृक्ष समान फल नहीं देते, उसी तरह सभी मनुष्य समान नहीं होते।

ऋग्वेद कीमती धातुओं के उपयोग के अस्तित्व को पुष्ट करता है। इससे कीमती धातुओं (स्वर्ण) में मूल्य संजोकर एकत्र करने में धनियों को सुविधा मिली। इसीलिए, इसकी चाह लोगों में बहुत थी।[77] धनी परिवार के नवयुवकों में अपने-आपको स्वर्णभूषणों से सजाने की प्रथा थी[78] जिससे कि विवाह में मनलायक लड़की चुनने का मौका मिल

७०. V. 3.11; 15.5

७१. VI. 61.3

७२. II. 39.1

७३. III. 37.3

७४. II. 19.9, 20.9, 24.16

७५. VIII. 32.21

७६. III. 37.3

७७. VII. 66.8

७८. V. 60.4

सकें। स्वर्णाभूषण धारण करने के कई उदाहरण मिले हैं।[७९] मरुत की छाती पर स्वर्ण की जंजीर की शोभा का वर्णन है।[८०] ऐसा प्रतीत होता है कि कीमती तथा नहीं नष्ट होनेवाली धातुओं का आविष्कार तथा इसकी महत्ता-स्थापना ने मूल्यों को संजोकर रखने की एक विधि के रूप में सामाजिक मान्यता प्राप्त कर ली थी, जिसके परिणामस्वरूप समाज में संपन्न लोगों को निजी संपत्ति एकत्र करने में और भी अधिक सुविधा हुई होगी, जिससे विषमता की दरार बढ़ी होगी और सामाजिक तनाव का वातावरण घनीभूत हुआ होगा। इसी तरह के सामाजिक वातावरण में विषमता उत्पन्न करनेवाली निजी संपत्ति को ऋग्वेद में ईश्वर की कृपा का फल घोषित किया गया, जिसपर सविस्तार विचार आगे है।

ऋग्वेद में पारिवारिक घर-गृहस्थी स्थायी तौर पर शान्ति एवं भोजनादि की सुविधाओं से परिपूर्ण मानी जाती थी[८१]। पत्नी वास्तविक घर का पर्याय मानी जाती थी।[८२] सामान्यतः पत्नी अपने पति के लिए अपने को सजा-संवारकर रखती थी।[८३] लेकिन भरण-पोषण के साधनों से संपन्न व्यक्ति एक से अधिक पत्नियाँ रखता था। पुरस्कार में वस्तुओं की तरह पत्नियों के भी मिलने की चर्चा है।[८४] इन्द्र के विषय में ऋग्वेद में वर्णित है कि उसने सभी किलाओं को ठीक उसी तरह जीत लिया था, जिस तरह कोई पुरुष कई पत्नियों को रखता है।[८५] इसके अतिरिक्त, विवाहित पत्नी के उल्लेख[८६] से यह स्पष्ट है कि उप-पत्नियां रखने की प्रथा थी। दूसरी ओर, किसी सती-साध्वी महिला के द्वारा परपुरुष को देखने में लज्जा का प्रदर्शन करना और ऐसे अवसरों पर सिर झुकाये रखना[८७] महिलाओं के मानसिक दलदल में फँसने का संकेतक है। इस क्रम में यह उल्लेखनीय है कि उस समय बेमेल विवाह भी प्रचलित था। बूढ़ा व्यक्ति भी कभी-कभी नवयुवती पत्नी कर लेता था और उसे नवविवाहित वृद्ध पुरुष की मनोग्रन्थियों का शिकार होना पड़ता था।[८८] वह अपनी पत्नी को दूसरे से मिलने नहीं देता था। अन्यथा करने पर वह स्त्री उसके क्रोध का शिकार होती थी। इससे अलग कुछ महिलाओं के सशक्त व्यक्तित्व के कारण परिवार में उन्हीं की बात के लागू होने का जिक्र है।[८९] एक वृद्ध दंपति ने देवता से प्रार्थना की कि

---

७९. IX. 96.2

८०. VII. 56.13

८१. IV. 50.8

८२. III. 53.4

८३. IV. 3.2

८४. VIII. 46.33, तुलनीय, X. 85.14 स्वयंवर एक खेल प्रतियोगिता-पुरस्कार के रूप में पाणिग्रहण।

८५. VII. 26.3

८६. VIII. 82.22

८७. V. 80.6

८८. VIII. 2. 19

८९. V. 61.6

इसकी नवविवाहिता पुत्रवधू को वह सुबुद्धि दे कि वह सास-ससुर को दोनों शाम भोजन दे। एक उल्लेख कि यह सास अपने दामाद के प्रायः शाम बाहर बिताने के कारण चिंतित है[१०] स्पष्ट करता है कि पारिवारिक मामलों में महिलाएं भी सोचती थीं। लेकिन दूसरी ओर, परिवार में महिलाओं की कार्यकुशलता तथा बुद्धि पर प्रश्नचिह्न लगे मिलते हैं। ऋग्वेद में उल्लेख है कि महिला मस्तिष्क अनुशासन नहीं मानता, उसमें वजन बहुत कम होता है।[११] पितृसत्तात्मक समाज में महिलाओं की स्थिति पर ऐसे कथनों का बड़ा बुरा प्रभाव पड़ा होगा। सतीत्व की उपर्युक्त धारणा एवं उसके आदर्श केवल महिलाओं के ही क्रम में थे। यह पितृसत्तात्मक समाज में महिलाओं की मानसिकता पर पुरुषों के हावी होने का अच्छा एवं सफल साधन बना और इससे निजी संपत्ति बनने में उनको सुविधा हुई। दामाद के लिए सास की चिंता यह स्पष्ट करती है कि पारिवारिक मामलों में कुछ महिलाओं को काफी चिंता थी। हालाँकि केवल चिंता करने से क्या हुआ होगा, यह कहना कठिन है। फिर भी सशक्त व्यक्तित्व की महिलाओं के अस्तित्व में प्रतिकूल परिस्थिति में भी व्यक्तित्व के तत्वों की भूमिका रही होगी। इन सारी चीजों से समाज में खास तरह का तनावपूर्ण वातावरण व्याप्त हुआ होगा।[११]ए

ऋग्वेद में धनार्जन में साध्य-साधन की समस्या का उल्लेख है। उषा के लिए संबोधित प्रार्थना में वैसे धन की कामना की गयी है जो प्रार्थनाकार को प्रसन्न रखे[१२]। इससे यह स्पष्ट है कि सभी धन से प्रसन्नता मिले ही, ऐसा नहीं माना गया था। इसी स्रोत में दूसरी जगह सही धन की संपन्नता की कामना की गयी है।[१३] यह भी कहा गया है कि नैतिक व्यक्ति अनुचित स्तुति से संपत्ति अर्जित नहीं करता है।[१४] उपर्युक्त सारे कथनों में प्रसन्न बनानेवाले धन, उचित धन तथा धनार्जन में साध्य-साधन के उल्लेख यह स्पष्ट करते हैं कि तत्कालीन समाज में धनार्जन के विहित और अविहित दोनों साधन विद्यमान थे और विहित साधनों से धर्नाजन करना सिद्धान्त में अच्छा माना जाता था। इससे स्पष्ट होता है कि अच्छे साधनों से धन एकत्र करने पर सैद्धांतिक रूप से बल देने के परिणामस्वरूप समाज में एक तनाव हुआ, जिसका शिथिलीकरण यह कहकर किया गया कि संपत्ति देवता की कृपा का फल है।

---

१०. VIII. 2 20 तुलनीय X. 34.3

११. VIII. 33.17 तुलनीय—निजी संपत्ति के उत्तरोत्तर बढ़ते प्रभाव के कारण ऋग्वेद में महिलाओं की आर्थिक अवस्था पर क्या प्रभाव पड़ा, इसके लिए देखिये हरिश्चन्द्र सत्यार्थी "सम आस्पेक्ट्स ऑफ वीमेन्स इकॉनॉमिक पोजीशन इन दि ऋग्वेद", इण्डियन हिस्ट्री कांग्रेस वाल्तेयर, 1979, पृ० 121-4

१२. VII. 78.1

१३. VII. 74.3

१४. VII. 32,21

ऋग्वेद में ईश्वर या देवता के विरोधियों के लिए घोर घृणा अभिव्यक्त हुई है।[९५] उन लोगों ने ईश्वरविहीनता को वस्तुत: दुष्टों की दुष्टता माना है।[९६] समाज में विश्वास था कि वशिष्ठ किसी की भी अवहेलना नहीं करता, किसी को भी दृष्टि से ओझल नहीं रखता।[९७] देवता का लोगों की मदद के लिए आह्वान किया जाता था[९८] तथा लोगों के विचार भी देवताओं के प्रति अभिव्यक्त होते थे।[९९] देवताओं से यह कहा जाता था कि वे दुश्मनों का नाश करें तथा स्तुति नहीं करनेवालों को अभिशप्त करें।[१००] इस बात पर जोर दिया जाता था कि ईश्वरवादी अनीश्वरवादी को दबोच लेता है[१०१] तथा पूजक अपूजकों के भोजन में हिस्सा बांटकर खा लेता है।[१०२] यह कहा गया है कि ईश्वर के स्तुतिगायकों को धन दिया जाना चाहिए, भले ही वह अच्छा हो या बुरा।[१०३] धन से स्वर्ग मिलने की बात का भी उल्लेख है।[१०४] यह भी कहा गया है कि वेदिका का निर्माण लोगों ने देवताओं के लिए किया है, ठीक उसी तरह जिस तरह कोई रुचिसंपन्न महिला अपने पति के लिए अपने को सजाती है।[१०५] यह ध्यातव्य है कि ऋग्वेद में इन्द्र की मूर्तिका विनिमय-साधन के रूप में उल्लेख[१०६] देवताओं की विकास-कहानी में महत्त्वपूर्ण कदम है। देवताओं के प्रति उपर्युक्त समर्पण का प्रमाण निम्नलिखित है :—

"जो कुछ खुला है वह उसको ढंकता है,
जो बीमार है वह उसकी दवा करता है,
अंधा देखता है, पंगु चलता है"।[१०७]

इससे लोगों की मानसिकता का संकेत मिलता है। इसमें सामाजिक समस्याओं से संबंधित चिंतन-प्रक्रियाओं को देखने का अवसर प्राप्त होता है। इसमें यह स्पष्ट है कि असंभव भी देवताओं की कृपा से संभव था, ऐसा विश्वास था। निष्कर्ष है कि उस काल में चिंतन को निजी संपत्तिवालों के द्वारा उसके औचित्य-स्थापन के लिए प्रयोग में लाया गया

---

९५. VI. 49.15; VIII. 39.21
९६. वही
९७. VIII. 59.3
९८. VIII. 42.6
९९. VIII. 17.13
१००. III. 18.2
१०१. II. 26.1; III. 1.16
१०२. II. 26.1
१०३. VII. 97.10
१०४. VIII. 13.5
१०५. IV. 3.2
१०६. IV. 25.10
१०७. VIII. 68·2

था। निजी-संपत्तिवालों ने उसको देवता की कृपा कहकर विषमता को भी औचित्यपूर्ण घोषित करने की चेष्टा की। ऐसी परिस्थिति में देवताओं के अस्तित्व के तर्क को खंडित करना निहित स्वत्ववालों के लिए बड़ा घातक होता। इसीलिए देवताविहीन लोगों को दुष्टतापूर्ण कहा गया। यह सब कुछ निजी संपत्ति की मात्रा के बढ़ते जाने के कारण उत्पन्न तनाव के शिथिलीकरण के लिए किया गया प्रतीत होता है।[१०८]

इस तरह शत्रुओं के खिलाफ व्यक्त ग्रंथि एवं घृणा, स्वजनों के विरुद्ध अविश्वास और संदेह, आन्तरिक कलह, स्वहित साधने के लिए संरचित समूहों के कारण हुए सामाजिक विभाजन, उच्च-निम्न की भावना, निजी संपत्ति की जड़ का गहरा होना, अतुल संपत्ति एकत्र करने तथा आर्थिक मूल्यों को जमा करने के लिए कीमती धातुओं का प्रयोग, महिला का निजी संपत्ति के रूप में देखा जाना, धनार्जन में साध्य-साधन की समस्या, देवता-विहीनता के खिलाफ घृणा, दैनन्दिन जीवन में देवताओं की भूमिका की धारणा, ये सभी तथ्य हितों के टकराव तथा परिणामस्वरूप उत्पन्न तत्कालीन उन भौतिक प्रवृत्तियों की ओर संकेत करते हैं, जिनमें ऋग्वेद-जैसे ग्रंथ की रचना हुई।

---

१०८. पूर्व-वैदिक निजी संपत्ति के विषय में विचार करते हुए प्रो० रामशरण शर्मा ने कहा है कि इस काल में वस्तुतः व्यापार के अभाव के कारण निजी संपत्ति के संग्रह तथा सामाजिक असमानता की परिस्थिति पैदा नहीं हुई। "फॉर्म्स ऑफ प्रोपर्टी", ऊपर, पृ० 100

बाहुबलि-कथा का विकास एवं तद्विषयक साहित्य : एक सर्वेक्षण

डॉ० विद्यावती जैन

बाहुबली प्राच्य-भारतीय वाङ्मय के अत्यन्त लोकप्रिय नायक रहे हैं। संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश, हिन्दी, कन्नड़, तमिल एवं तेलगू भाषाओं में विविध-कालों की विविध-शैलियों में उनका सरस एवं काव्यात्मक चित्रण मिलता है। इन ग्रन्थों में उपलब्ध चरित के अनुसार वे युगादिदेव ऋषभदेव के द्वितीय पुत्र थे, जो आगे चलकर पोदनपुर-नरेश के रूप में प्रसिद्ध हुए। उनकी राजधानी तक्षशिला थी। उनके सौतेले भाई भरत चक्रवर्ती जब दिग्विजय के बाद अपनी पैतृक राजधानी अयोध्या लौटे, तब उनका चक्ररत्न अयोध्या में प्रविष्ट न होकर नगर के बाहर ही अटक गया। उनके प्रधानमन्त्री ने इसका कारण बतलाते हुए उनसे कहा कि "भरत की दिग्विजय-यात्रा अभी समाप्त नहीं हो सकी है, क्योंकि बाहुबली ने अभी तक उसका अधिपतित्व स्वीकार नहीं किया है। उस अहंकारी को पराजित करना अभी शेष ही है।" महाबली भरत यह सुनकर आग-बबूला हो उठे तथा उन्होंने तुरत ही अपने दूत के माध्यम से बाहुबली को अपना अधिपतित्व स्वीकार करने अथवा युद्ध-भूमि में मिलने का संदेश भेजा।

२१ वें कामदेव के रूप में प्रसिद्ध बाहुबली जितने सुन्दर थे, उतने ही बलिष्ठ, कुशल, पराक्रमी एवं स्वाभिमानी भी। वे भरत की चुनौती स्वीकार कर संग्राम-भूमि में उनसे आ मिले और अनावश्यक नर-संहार से बचने के लिए भरत के सम्मुख दृष्टि-युद्ध, जलयुद्ध एवं मल्लयुद्ध का प्रस्ताव रखा। भरत के स्वीकार कर लेने पर उसी क्रम से युद्ध हुआ और उनमें भरत की हार हुई। अपनी पराजय से क्रोधित होकर भरत ने बाहुबली की प्राण-हत्या के निमित्त उन पर अपना चक्र-रत्न छोड़ा, किन्तु चक्ररत्न नियमतः प्रक्षेपक के वंशजों को किसी भी प्रकार की हानि नहीं करता, अतः वह वापस लौट आया। बाहुबली अपने भाई के इस अमर्यादित एवं अनैतिक कृत्य से ग्लानि से भर उठे और सांसारिक व्यामोह का त्याग कर दीक्षित हो गये। उपलब्ध बाहुबली-चरितों की यही संक्षिप्त रूपरेखा है। इसी कथानक का चित्रण विविध कवियों ने अपनी-अपनी अभिरुचियों एवं शैलियों के अनुसार किया है। इस विषय पर शताधिक कृतियों का प्रणयन किया गया है, उनमें से जो ज्ञात एवं प्रकाशित अथवा अप्रकाशित कुछ प्रमुख कृतियाँ उपलब्ध हैं, उनका संक्षिप्त परिचय यहाँ प्रस्तुत किया जा रहा है।

शौरसेनी-आगम-साहित्य में अष्टपाहुड़-साहित्य अपना प्रमुख स्थान रखता है। इसके प्रणेता आचार्य कुन्दकुन्द दि० जैन परम्परा के आद्य आचार्य एवं कवि माने गये हैं।

आचार्य कुन्दकुन्द ने अपने भावपाहुड की गाथा सं० ४४ में सर्वप्रथम बाहुबली की चर्चा की और लिखा कि—"हे धीर वीर, देहादि के सम्बन्ध से रहित किन्तु मानव-कषाय से कलुषित बाहुबली स्वामी कितने काल तक आतापन योग से स्थित रहे ?"[१] वस्तुतः बाहुबली चरित का यही आद्यरूप उपलब्ध होता है। यह कह सकना कठिन है कि कुन्दकुन्द ने किस आधार पर बाहुबली को अहंकारी कहा तथा उसके पूर्व वे क्या थे तथा आतापन-योग में क्यों स्थित रहे ? प्रतीत होता है कि कुन्दकुन्द के पूर्व कोई ऐसा कथानक प्रचलित अवश्य था, जिसमें बाहुबली का इतिवृत्त लोक-विश्रुत था और आचार्य कुन्दकुन्द ने उसे मानव-कषाय के प्रतिफल के एक उदाहरण के रूप में यहाँ प्रस्तुत किया। परवर्त्ती बाहुबली-चरितों के लेखन के लिए उक्त उक्ति ही प्रेरणा-स्रोत प्रतीत होती है।

आचार्य विमलसूरि कृत पउमचरियं[२] के चतुर्थ उद्देशक में "लोकट्ठिइ उसभ माहणाहियारो" नामक प्रकरण में भरत-बाहुबली संघर्ष की चर्चा हुई है। कवि ने उसकी गाथा सं० ३६ से ५५ तक कुल २० गाथाओं में उक्त आख्यान अंकित किया है। उसके अनुसार बाहुबली भरत के विरोधी थे और वे उसकी आज्ञा का पालन नहीं करते थे। अतः भरत अपनी सेना लेकर बाहुबली से युद्ध हेतु तक्षशिला जा पहुँचे। वहाँ दोनों की सेनाएँ जूझ गयीं। नर-संहार से बचने के लिए बाहुबली ने दृष्टि एवं मुष्टि-युद्ध का प्रस्ताव रखा। भरत ने उसे स्वीकार कर इन माध्यमों से युद्ध किया, किन्तु उनमें वे हार गये। इस कारण क्रुद्ध होकर उन्होंने बाहुबली पर अपना चक्र फेंका, किन्तु वह भी उनका कुछ बिगाड़ नहीं सका। भरत के इस व्यवहार से बाहुबली का मन विराग से भर गया और कषाययुद्ध के स्थान पर संयमयुद्ध अथवा परीषह-युद्ध के लिए वे सन्नद्ध हो गये।

आचार्य विमलसूरि का जीवन-वृत्तान्त अनुपलब्ध है। सुप्रसिद्ध जर्मन विद्वान् हर्मन याकोबी ने विविध सन्दर्भों के आधार पर उनका समय २७४ ई० माना है।[3] यह भी अनुमान किया जाता है कि उन्होंने "पूर्व-साहित्य" की घटनाओं को सुनकर "राघवचरित"[४] नाम का भी एक ग्रन्थ लिखा था, जो अद्यावधि अनुपलब्ध है।

उक्त पउमचरियं जैन-परम्परा की आद्य रामायण मानी जाती है। इसकी भाषा प्राकृत है। उसमें कुल ११८ पर्व (सर्ग) एवं उनमें कुल ८२६९ गाथाएँ हैं। उक्त ग्रन्थ को आधार मानकर आचार्य रविषेण ने अपने संस्कृत पद्मपुराण की रचना की थी।

तिलोयपण्णत्ती[५] शौरसेनी आगम का एक प्रमुख ग्रन्थ माना जाता है। उसमें बाहुबली का केवल नामोल्लेख ही मिलता है और उसमें उन्हें २४ कामदेवों में से एक

---

१. भावपाहुड, पृ० २६२।
२. पउमचरियं (वाराणसी १९६२) ४।३६-५५, पृ० ३३-३५।
३. दे० पउमचरियं, अंग्रेजी, भूमिका, पृ० १५।
४. दे० पउमचरियं, अंग्रेजी, भूमिका, पृ० १५।
५. जीवराज ग्रन्थमाला (सोलापुर, १९५१, १९५६) से दो खण्डों में प्रकाशित।

कहा गया है।[1] उसमें यह भी बताया गया है कि ये कामदेव २४ तीर्थंकरों के समयों में ही होते हैं और अनुपम आकृति के धारक होते हैं।[2]

तिलोयपण्णत्ती के कर्त्ता जदिवसह (यतिवृषभ) का समय निश्चित नहीं हो सका है, किन्तु विविध तर्क-वितर्कों के आधार पर उनका समय ई० की ५वीं, ६ठीं सदी के मध्य अनुमानित किया गया है।[3]

प्रस्तुत ति० प० ग्रन्थ दिगम्बर जैन परम्परानुमोदित विश्व के भूगोल तथा खगोल-विद्या और अन्य पौराणिक एवं ऐतिहासिक सन्दर्भों का अद्भुत विश्वकोष माना गया है। इस ग्रन्थ का महत्त्व इसलिए भी अधिक है कि ग्रन्थकार ने पूर्वागत परम्परा के विषयों की ही उसमें व्यवस्था की है, किन्हीं नवीन विषयों की नहीं।[4] अतः प्राचीन-भारतीय साहित्य, इतिहास एवं पुरातत्त्व की दृष्टि से यह ग्रन्थ मूल्यवान है। इसमें कुल ९ अधिकार तथा ५६५४ गाथाएँ हैं। इसका सर्वप्रथम आंशिक प्रकाशन जैन सिद्धान्त भवन, आरा[5] तथा तत्पश्चात् जीवराज ग्रन्थमाला, सोलापुर से सर्वप्रथम अधुनातम सम्पादकीय पद्धति से हुआ है।

अर्धमागधी आगम-साहित्य एवं उनकी टीकाओं के अनुसार बाहुबली ऋषभदेव की द्वितीय पत्नी सुनन्दा के पुत्र थे, वे एवं सुन्दरी (पुत्री) युगल के रूप में जन्मे थे। उन्हें बहली का राज्य प्रदान किया गया था। उनकी राजधानी तक्षशिला थी। जब उन्होंने अपने भाई भरत का प्रभुत्व स्वीकार नहीं किया तब भरत ने उन पर आक्रमण कर दिया था। बाहुबली ने व्यर्थ के नरसंहार से बचने के हेतु व्यक्तिगत युद्ध करने के लिए भरत को तैयार कर लिया। उन दोनों में नेत्रयुद्ध, वाग्युद्ध एवं मल्लयुद्ध हुए। उनमें पराजित होकर भरत ने बाहुबली पर चक्ररत्न से आक्रमण कर दिया बाहुबली यद्यपि वीर-पराक्रमी थे, फिर भी भाई के इस कार्य से उन्हें संसार के प्रति घृणा उत्पन्न हो गई और उन्होंने दीक्षा लेकर कायोत्सर्गमुद्रा में कठोर तपस्या की। उसमें वे इतने ध्यानमग्न थे कि पहाड़ी चीटियों ने बाँबीं बनाकर उनके पैरों को उसमें ढँक लिया। इतना होने पर भी उन्हें जब कैवल्य की प्राप्ति नहीं हुई, तब उनकी बहिन ब्राह्मी और सुन्दरी ने उनका ध्यान उनके भीतर ही छिपे हुए अहंकार की ओर दिलाया। बाहुबली ने उसका अनुभव कर उसका सर्वथा परित्याग कर दिया और फलस्वरूप उन्हें कैवल्य की प्राप्ति हुई। बाहुबली के

१-२. तिलोयपण्णत्ती—४।१४७४, पृ० ३३७।

३. भारतीय संस्कृति के विकास में जैनधर्म का योगदान (डॉ० हीरालाल जैन), प्रकाशक—मध्यप्रदेश शासन साहित्य परिषद, भोपाल, १९६२, पृ० ९६।

४. तिलोयपण्णत्ती—प्रस्तावना, पृ० ९।

५. Tiloya Pannatti of Yati Vrishubha. के नाम से प्रकाशित (आरा, १९४१ ई०)।

संसार-त्याग करते समय भरत ने उनके पुत्र को तक्षशिला का राज्य प्रदान किया। बाहुबली के शरीर की ऊँचाई ५०० धनुष थी। उनकी कुल आयु ८४ लाख पूर्व वर्ष थी।[1]

संघदासगणि ने अपनी वसुदेवहिण्डी[2] में बाहुबलिस्स भरहेण सह जुज्झं निक्खाणागुप्पत्तीय नामक प्रकरण में बाहुबली के चरित का अंकन किया है। उसका सारांश इस प्रकार है—

दिग्विजय से लौटकर भरत अपने दूत को बाहुबली के पास उनकी राजधानी तक्षशिला में भेजकर उन्हें अपनी सेवा में उपस्थित रहने का सन्देश भेजते हैं। बाहुबली भरत के इस दुर्व्यवहारपूर्ण सन्देश को सुनकर आगबबूला हो उठते हैं। उनके अहंकारपूर्ण इस व्यवहार से क्रुद्ध होकर भरत ससैन्य तक्षशिला पर चढ़ाई कर देते हैं। बाहुबली और भरत वहाँ यह निर्णय करते हैं कि उनमें दृष्टियुद्ध एवं मुष्टियुद्ध हो। उन दोनों युद्धों में हारकर भरत बाहुबली पर चक्र से आक्रमण करते हैं। उसे देखकर बाहुबली कहते हैं कि मुझसे पराजित होकर मुझ पर चक्र से आक्रमण करते हो? यह सुनकर भरत कहते हैं कि मैंने चक्र नहीं मारा है। देव ने उस शस्त्र को मेरे हाथ से फिकवाया है। इसके उत्तर में बाहुबली कहते हैं कि तुम लोकोत्तम पुत्र होकर भी यदि मर्यादा का अतिक्रमण करोगे तो फिर सामान्य व्यक्ति कहाँ जायेंगे? अथवा इसमें तुम्हारा क्या दोष, क्योंकि विषय-लोलुप होने पर ही तुम ऐसा अनर्थ कर रहे हो। ऐसा विषय लोलुप होकर मैं इस राज्य को लेकर क्या करूँगा? यह कहकर वे समस्त आरम्भों का त्यागकर योगमुद्रा धारण कर लेते हैं और तपस्या कर कैवल्य-प्राप्ति करते हैं।[3]

वसुदेवहिण्डी का अद्यावधि प्रथमखण्ड ही दो जिल्दों में प्रकाशित है। इनमें से प्रथम जिल्द में ७ लम्भक (अध्याय) हैं। द्वितीय जिल्द में ८ से २८ लम्भक हैं। किन्तु उनमें से १९-२० लम्भक अनुपलब्ध हैं।[4] किन्तु अभी हाल में डा० जगदीशचन्द्र जैन के प्रयत्नों से वे भी मिल चुके हैं।[5] उसके रचयिता श्री संघदासगणि हैं। इनका समय विवादास्पद है किन्तु कुछ विद्वानों का अनुमान है कि उनका समय ६७ सदी के पूर्व का रहा होगा।[6]

धर्मदासगणि ने अपनी उपदेशमाला[7] में "बाहुबलीदृष्टान्त" प्रकरण में बाहुबली

---

१. दे० Agmic Index Vol. I [Prakrit Proper Names] Part II. Ahmedabad 1970-72. PP. 507-8.
२. जैन आत्मानन्दसभा भावनगर (१९३०-३१ ई०) से प्रकाशित।
३. दे० वसुदेवहिण्डी पंचमलम्भक पृ० १८७।
४. दे० वसुदेवहिण्डी पृ० ३०८।
५. दे० Proceeding of the A. I. O. C, 28th Session, Karnataka University, Nov. 1976, Page 104.
६. दे० भारतीय संस्कृति में जैनधर्म का योगदान, पृ० १४३।
७. निर्ग्रन्थ साहित्य प्रकाशन संघ दिल्ली (१९७१ ई०) से प्रकाशित।

एवं भरत की वही कथा निबद्ध की है, जो संघदासगणि ने वसुदेवहिण्डी में ।[1] यद्यपि वसुदेव-हिण्डी की अपेक्षा "उपदेशमाला" के कथानक में अपेक्षाकृत कुछ विस्तार अधिक है, फिर भी कथानक में कोई अन्तर नहीं । यदि कुछ अन्तर है भी तो वह यही कि "उपदेशमाला" का कथानक अलंकृत शैली में है, जब कि वसुदेवहिण्डी का कथानक संक्षिप्त एवं केवल विवरणात्मक । कुछ विद्वान धर्मदासगणि को संघदासगणि के समान ही महावीर का साक्षात् शिष्य मानते हैं, किन्तु वह इतिहास समर्थित नहीं है । सम्भावना यह है कि वे संघदास के समकालीन अथवा किञ्चित् पश्चात्कालीन हैं । वसुदेवहिण्डी का उत्तरार्द्ध संघदासगणि की मृत्यु के बाद उन्होंने ही पूरा किया था ।[2]

महाकवि रविषेण ने अपने संस्कृत, पद्मपुराण[3] के चतुर्थ पर्व में बाहुबली का संक्षिप्त वर्णन किया है । उन्होंने बाहुबली को भरत का सौतेला भाई कहा है । उनके अनुसार बाहुबली अहंकारी थे, अत. उन्हें चकनाचूर करने के लिए भरत अपनी चतुरंगिणी सेना लेकर पोदनपुर जाते हैं और बाहुबली से युद्ध करते हैं । युद्ध में अनेक प्राणियों के मारे जाने से दुखी होकर बाहुबली भरत को दृष्टियुद्ध, जलयुद्ध एवं बाहुयुद्ध करने को प्रेरित करते हैं, जिसे भरत स्वीकार कर लेते हैं । किन्तु उनमें पराजित कोकर भरत बाहुबली पर चक्ररत्न छोड़ते हैं । चरमशरीरी होने के कारण वह चक्र बाहुबली का कुछ भी न विगाड़ पाता है । किन्तु भरत का यह अमर्यादित कृत्य बाहुबली को संसार के भोगों से विरक्त बना देता है । वे तत्काल ही दीक्षा लेकर कठोर तपस्या कर मोक्ष लाभ करते हैं ।[4]

आचार्य रविषेण का रचनाकाल उनकी ग्रन्थ प्रशस्ति के अनुसार वि० सं० ७३४ सिद्ध होता है ।[5] इनके व्यक्तिगत जीवन-परिचय की जानकारी के लिए सामग्री अनुपलब्ध है । इनके नाम के साथ सेन शब्द संयुक्त रहने से ऐसा प्रतीत होता है कि वे सेनगण-परम्परा के आचार्य रहे होंगे ।[6]

रविषेण की एकमात्र कृति पद्मपुराण ही उपलब्ध है । इसका मूलाधार विमलसूरि-कृत पउमचरियं है ।[7] उक्त पद्मपुराण जैन संस्कृत साहित्य का आद्य महाकाव्य तो है ही, साथ ही वह संस्कृत में दि० जैन-परम्परा की रामकथा का भी सर्वप्रथम लिखित ग्रन्थरत्न है ।

---

१. दे० उपदेशमाला, पृ० ८०-९५ ।
२. दे० वसुदेव हिण्डि-प्रास्ताविक, पृ० ५ ।
३. भारतीय ज्ञानपीठ (काशी १९५८-५९) से तीन भागों में प्रकाशित ।
४. दे० पद्मपुराण, पर्व ४।६७-७७ ।
५. दे० वही, १२३।१८१ तथा भूमिका पृ० १९-२० ।
६. दे० पद्मपुराण-प्रस्तावना, पृ० १९ ।
७. दे० वही, प्रस्तावना, पृ० २२ ।

आचार्य जिनसेन (शक संवत् ७७०) कृत संस्कृत आदिपुराण[1] के १६-१७ वें पर्व में बाहुबली का वर्णन मिलता है। कथा के आरम्भ में बताया गया है कि बाहुबली का जन्म ऋषभदेव की दूसरी रानी सुनन्दा से हुआ। वे कामदेव होने के कारण अत्यन्त सुन्दर एवं पराक्रमी थे। योग्य होने पर उनका राजतिलक कर दिया गया। इसके बाद पुनः ३५वें एवं ३६वें पर्व के ४६१ श्लोकों में भरत एवं बाहुबली के ऐश्वर्य तथा वैभव का वर्णन है। बाहुबली द्वारा भरत की अधीनता स्वीकार नहीं किये जाने पर भरत अपनी विजय को अपूर्ण समझते हैं। अतः वे बाहुबली के पास अपने दूत के द्वारा प्रभुत्व स्वीकार कर लेने सम्बन्धी सन्देश भेजते हैं। किन्तु वे उसे अस्वीकार कर युद्धभूमि में निपट लेने को ललकारते हैं। भरत एवं बाहुबली युद्ध में भिड़ने की तैयारी करते हैं और निरपराध मनुष्यों को संहार से बचाने के लिए वे धर्मयुद्ध प्रारम्भ करते हैं। उनके बीच जलयुद्ध, दृष्टियुद्ध एवं बाहुयुद्ध होता है। इन तीनों युद्धों में जब भरत पराजित हो जाते हैं, तब वे बाहुबली पर चक्ररत्न का वार करते हैं। इस अनैतिक एवं अमर्यादित कार्य से बाहुबली को बड़ा दुःख होता है। उन्हें ऐश्वर्य एवं भोगलिप्सा के प्रति घृणा उत्पन्न हो जाती है। अतः वे वैराग्य धारण कर कठोर तपश्चर्या करते हैं और कैवल्य की प्राप्ति करते हैं।

आदिपुराण में चित्रित बाहुबली का उक्त चरित हो सर्वप्रथम विस्तृत, सरस एवं काव्य-शैली में लिखित बाहुबली-चरित माना जा सकता है। कवि ने परम्परा प्राप्त सन्दर्भों को विस्तार देकर कथानक को अलंकृत एवं सरस बनाया है।

महाकवि जिनसेन का समय विवादास्पद है, किन्तु कुछ विद्वानों के अनुसार उनका काल ई० सन् ६९२ के आसपास माना जा सकता है।[2] जिनसेन की अन्य कृतियों में पार्श्वाभ्युदय वर्धमानपुराण एव जयधवलाटीका प्रसिद्ध है। कृतियों के क्रम में आदिपुराण उनकी अन्तिम रचना थी। इसमें कुल ४७ पर्व हैं, जिनमें आरम्भ के ४२ एवं ४३वें पर्व के प्रथम ३ श्लोक की रचना करने के बाद उनका स्वर्गवास हो गया। अतः उसके बाद के शेष पर्वों के १६२० श्लोकों की रचना उनके शिष्य गुणभद्र ने की थी।[3]

महाकवि पुष्पदन्त ने अपने अपभ्रंश महापुराण[4] में "नाभेय चरित प्रकरण" में बाहुबली के चरित का अंकन मर्मस्पर्शी-शैली में किया है उसकी पाँचवीं सन्धि में जन्मवर्णन करके कवि ने १६वीं से १८वीं सन्धि तक बाहुबली का वर्णन जिनसेन के आदिपुराण के अनुसार ही किया है। हाँ पुष्पदन्त की वर्णन-शैली जिनसेन की वर्णन-शैली से अधिक सजीव एवं सरस बन पड़ी है। पुष्पदन्त ने भरत-दूत एवं बाहुबली के माध्यम से जो मर्म-स्पर्शी-संवाद प्रस्तुत किये हैं तथा सैन्य-संगठन, सैन्य-संचालन तथा उनके पारस्परिक युद्धों

---

१. भारतीय ज्ञानपीठ (काशी १९६३-६८) से प्रकाशित।

२. दे० पद्मपुराण-प्रस्तावना, पृ० २१।

३. दे० पद्मपुराण-प्रस्तावना, पृ० २१।

४. भारतीय ज्ञानपीठ (दिल्ली १९७९ ई०) से प्रकाशित।

के समय जिन कल्पनाओं एवं मनोभावों के चित्रण किये हैं, वे उनके बाहुबली-चरित को निश्चय ही एक विशिष्ट काव्य-कोटि में प्रतिष्ठित कर देते हैं।[1]

महाकवि पुष्पदन्त कहाँ के निवासी थे, इस विषय में शोध विद्वान अभी खोज कर रहे हैं। बहुत सम्भव है कि वे विदर्भ अथवा कुन्तल देश के निवासी रहे हों, उनके पिता का नाम केशवभट्ट एवं माता का नाम मुग्धादेवी था। उनका गोत्र काश्यप था। वे ब्राह्मण थे, किन्तु जैन-सिद्धान्तों से प्रभावित होकर बाद में जैन धर्मानुयायी हो गये। वे जन्मजात प्रखर-प्रतिभा के धनी थे। वे स्वभाव से अत्यन्त स्वाभिमानी थे और काव्य के क्षेत्र में तो उन्होंने अपने को काव्यपिशाच, अभिमान मेरु, कविकुलतिलक जैसे विशेषणों से अभिहित किया है। उनके स्वाभिमान का एक ही उदाहरण पर्याप्त है कि वीर-शैव राजा के दरबार में जब उनका कुछ अपमान हो गया तो वे अपनी गृहस्थी को एक थैले में डालकर चुपचाप चले आये थे और जंगल में विश्राम करते समय जब किसी ने उनसे नगर में चलने का आग्रह किया, तब उन्होंने उत्तर दिया था कि—"पर्वत की कन्दरा में घास-फूस खा लेना अच्छा, किन्तु दुर्जनों के बीच में रहना अच्छा नहीं। माँ की कोख से जन्म लेते ही मर जाना अच्छा, किन्तु सवेरे-सवेरे दुष्ट राजा का मुख देखना अच्छा नहीं।"[२]

कवि की कुल मिलाकर तीन रचनाएँ हैं—णायकुमारचरिउ[3], जसहरचरिउ[४] एवं महापुराण अथवा तिसट्ठि महापुरिसगुणालंकारु। ये तीनों ही अपभ्रंशभाषा की अमूल्य कृतियाँ मानी जाती हैं। कवि पुष्पदन्त का समय सन् ९६५ ई० के लगभग माना गया है।[५]

जिनेश्वरसूरि ने अपने "कथाकोषप्रकरण" की ७वीं गाथा की व्याख्या के रूप में "भरतकथानकम्" प्रसंग में बाहुबली के चरित का अंकन किया है। उसमें ऋषभदेव की दूसरी पत्नी सुनन्दा से बाहुबली एवं सुन्दरी को युगल रूप में उत्पन्न बताया गया है।[६] बाकी कथानक पूर्व ग्रन्थों के अनुसार ही लिखा गया है। किन्तु शैली कवि की अपनी है। उसमें सरसता एवं जीवन्तता विद्यमान है।

आचार्य जिनेश्वरसूरि वर्धमानसूरि के शिष्य थे।[७] उन्होंने वि० सं० ११०८ में उक्त ग्रन्थ की रचना की थी।[८] लेखक अपने समय का एक अत्यन्त क्रान्तिकारी कवि के रूप में

---

१. दे० महापुराण, १६-१८ सन्धियाँ।

२. दे० जैन साहित्य और इतिहास-नाथूरामप्रेमी (बम्बई, १९५६), पृ० २२५-२३५।

३. भारतीय ज्ञानपीठ (दिल्ली, १९७२) से प्रकाशित।

४. भारतीय ज्ञानपीठ (दिल्ली, १९७२) से प्रकाशित।

५. दे० णायकुमार चरिउ की प्रस्तावना—पृ० १८।

६-७. सिंघी जैन सीरीज (ग्रन्थांक ११, बम्बई १९४९) से प्रकाशित—दे० भरत कथानकम्, पृ० ५०-५५।

८. दे० वही, प्रस्तावना, पृ० २.

प्रसिद्ध था। जिनेश्वरसूरि की अन्य प्रधान कृतियाँ हैं—प्रमालक्ष्म लीलावती कथा, षट्स्थानक प्रकरण, एवं पंचलिंगीप्रकरण।[1] उक्त कथाकोषप्रकरण, भारतीय कथा-साहित्य के विकास की दृष्टि से अत्यन्त महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है।

आचार्य सोमप्रभ कृत कुमारपाल प्रतिबोध[2] के "राजपिण्डे भरतचक्रिकथा" नामक प्रकरण की लगभग २० गाथाओं में बाहुबली का प्रसंग आया है।[3] इसका कथानक उस घटना से प्रारम्भ होता है, जब भरत दिग्विजय के बाद अयोध्या लौटते हैं तथा चक्ररत्न के नगर में न प्रवेश करने पर वे इसका कारण अमात्य से पूछते हैं। तब अमात्य उन्हें कहता है :—

बाहुबलि-कथानक उक्त गाथा से ही प्रारम्भ होता है और भरत उनसे दृष्टि, गिरा, बाहु, मुट्ठी एवं लट्ठी से युद्ध में पराजित होकर बाहुबलि के वध के हेतु अपना चक्र छोड़ देते हैं। किन्तु सगोत्री होने से चक्र उन्हें क्षतिग्रस्त किये बिना ही वापस लौट आता है। बाहुबली भरत की अपेक्षा अधिक समर्थ होने पर भी चक्र का प्रत्युत्तर न देकर संसार की विचित्र गति से निराश होकर दीक्षित हो जाते हैं और यहीं पर बाहुबली-कथा समाप्त हो जाती है।[4]

आचार्य सोमप्रभ का रचनाकाल ई० सन् ११९५ माना गया है।[5] ये गुजरात के चालुक्य सम्राट कुमारपाल एवं आचार्य हेमचन्द्र के समकालीन थे।[6] सोमप्रभ ने प्रस्तुत रचना का प्रणयन उस समय किया था, जब प्राग्वाटवंशी कवि राजा श्रीपाल के पुत्र कवि सिद्धपाल के यहाँ निवास कर रहे थे।[7] कवि ने इस ग्रन्थ की रचना नेमिनाग के पुत्र शेठ अभयकुमार के हरिश्चन्द्र एवं श्रीदेवी नामक पुत्र एवं पुत्री के धर्मलाभार्थ की थी। इस ग्रन्थ के निर्माण के समय आचार्य हेमचन्द्र ने भी अपने तीन शिष्यों द्वारा इसे सुना था।[8] कवि सोमप्रभ की अन्य रचनाओं में सुमतिनाथ चरित, सूक्ति मुक्तावली (अपर नाम सिन्दूर प्रकरण) एवं शतार्थकाव्य उपलब्ध एवं प्रकाशित हैं। इनमें से कुमारपाल प्रतिबोध प्रस्ताव-शैली में लिखा गया है। इसमें कुल ५ प्रस्ताव (अध्याय) हैं तथा कुल लगभग ६७ कथानक लिखे गये हैं जो विविध नैतिक आदर्शों से सम्बन्धित हैं।

---

१. दे० वही, प्रस्तावना, पृ० २।

२. दे० कथाकोषप्रकरण—प्रस्तावना, पृ० ४३।

३. Govt. Central Library, Baroda (1920 A.D.) से प्रकाशित।
"किंतु कणिट्ठो भाया तुज्झ सुणंदाइ नंदणो अत्थि।
बाहुबलित्ति पसिद्धो विवक्ख-बल-दलण-बाहु-बलो॥"

४. दे० कुमारपालप्रतिबोध—तृतीय प्रस्ताव, पृ० २१६-१७।

५-६. दे० वही, अंग्रेजी प्रस्तावना—पृ० ३।

७-८. दे० वही, अंग्रेजी प्रस्तावना, पृ० ३।

रास परम्परा के साहित्य में जितनी रचनाएँ उपलब्ध हैं, उनमें "भरतेश्वरबाहुबली-रास"[1] सर्वप्रथम एवं अति विस्तृत रचना मानी गयी है। इसकी सबसे बड़ी विशेषता यह है कि यह सन्धिकालीन हिन्दी जैन-साहित्य की कृति है तथा लगभग १३वीं सदी से १५वीं सदी के मध्य लिखे गये रासासाहित्य की एक प्रतिनिधि रचना है।

प्रस्तुत रासा-काव्य की बाहुबली-कथा का प्रारम्भ अयोध्या नगरी के सम्राट ऋषभ के गुण-वर्णनों से होता है। उनकी सुमंगला एवं सुनन्दा नामक रानियों से क्रमशः भरत एवं बाहुबली का जन्म होता है। योग्य होने पर भरत को अयोध्या तथा बाहुबली को तक्षशिला का राज्य मिलता है। ऋषभ को जिस दिन कैवल्य की प्राप्ति होती है, उसी दिन भरत को उनकी आयुध-शाला में दिव्य-चक्ररत्न की उपलब्धि होती है। उसके बल से वे दिग्विजय करते हैं। वापस लौटते समय जब वे अयोध्या के बाहर रुक जाते हैं, तभी उन्हें विदित होता है कि बाहुबली को जीते बिना उनकी सफलता अपूर्ण है। यह देखकर वे अपने दूत को भेजकर बाहुबली को अधीनता स्वीकार करने का सन्देश भेजते हैं। बाहुबली के द्वारा अस्वीकार किये जाने पर दोनों भाइयों में युद्ध हो जाता है और वह लगातार १३ दिनों तक चलता है। दोनों पक्षों की अपार सेना की क्षति देखकर तथा अवशिष्ट सैन्य क्षति-ग्रस्त न हो, इस उद्देश्य से वे नेत्रयुद्ध, जलयुद्ध और मल्लयुद्ध करते हैं। भरत इन युद्धों में बाहुबली से पराजित होकर उन पर चक्र चला देते हैं। इस मर्यादा-विहीन कार्य से भी यद्यपि बाहुबली का कुछ बिगड़ता नहीं, फिर भी उन्हें भरत के इस अनैतिक कार्य पर बड़ा दुःख होता है और वे वैराग्य से भरकर दीक्षित हो जाते हैं। भरत शासन सम्हालते और यशार्जन करते हैं। यहीं पर कथा का अन्त हो जाता है।

यह रचना वीर-रस-प्रधान है। किन्तु उसका अवसान शान्तरस में हुआ है। भयानक नर-संहार के बाद जब दोनों भाइयों में नेत्रयुद्ध, जलयुद्ध एवं मल्लयुद्ध होता है, तब उसमें भरत की पराजय होती है और वह आगबबूला होकर बाहुबली पर चक्ररत्न से आक्रमण कर देते हैं। भौतिक-सम्पदा-प्राप्ति के लिए भरत के इस अनैतिक और अमर्यादित कार्य को देखकर बाहुबली को वैराग्य हो जाता है और वे कहते हैं—

> "धिक् धिक् ए एय संसार धिक् धिराणिम राज रिद्धि।
> एवडु ए जीव संहार की धड़ कुणं विरोध वसि॥"[2]

वीर रस-प्रधान उक्त काव्य के उक्त प्रसंग में समस्त आलम्बन शान्ति में परवर्तित हो जाते हैं। इस सहसा परिवर्तन की निर्दोष अभिव्यक्ति कवि की अपनी विशेषता है। स्वपराजयजन्य तिरस्कार के कारण भरत का अपने सहोदर पर धर्मयुद्ध के स्थान पर चक्र का प्रहार घोर अनैतिक कार्य था। इसी अनैतिक कार्य ने बाहुबली के हृदय में शम

---

१. दे० आदिकाल के अज्ञात हिन्दी रासकाव्य, पृ० ३७-५४।

२. दे० भरतेश्वर, बाहुबलीरास, पद्य, सं १९१, १९३।

की सृष्टि की और फलस्वरूप वे दीक्षित हो गये। यह देख भरत के नेत्र डबडबा उठे और वे उनके चरणों में गिर गये। यथा—

"सिरिवरिए लोंच करेउ कासगि रहिउ बाहुबले।
अंसूइ आँखि भरेउ तस पणभए भरह भडो ॥"[1]

प्रस्तुत काव्य में प्रयुक्त विविध अलंकारों की छटा, प्रसंगानुकूल विविध छन्द योजना, कथोपकथन एवं मार्मिक उक्तियों ने इसे एक आदर्श काव्य की कोटि में ला खड़ा किया है। तत्कालीन प्रचलित भाषाओं का तो इसे संग्रहालय माना जा सकता है। इसमें उत्तर अपभ्रंश (यथा—रिसय, भरह, चक्क आदि), राजस्थानी, जूनी, गुजराती (यथा—काल, परवेस, कुमर, आणंद, डामी, जिणभई आदि) के साथ-साथ अनेक प्राचीन (यथा—नमिवि, नरिंदह आदि), नवीन (यथा-वार, वरिस, फागुण) आदि एवं तत्सम (यथा—चरित्र, मुनि, गुणगणभंडार आदि) शब्दों के भी प्रयोग हुए है।

प्रस्तुत रचना के लेखक शालिभद्रसूरि हैं। रचना में कवि ने उसके रचना-स्थल की सूचना नहीं दी, किन्तु भाषा एवं वर्णन प्रसंगों से यह स्पष्ट विदित होता है कि वे गुजरात अथवा राजस्थान के निवासी थे तथा वहीं कहीं पर उन्होंने इसकी रचना की। कवि ने इसका रचना-काल स्वयं ही वि० सं० १२४१ कहा है। यथा—

"जो पढइ ए वसह वदीत सोनरो नितु नवनिहि लहइ।
संवत् ए बार एक तालि फागुण पंचमिइं एउ कोड ए ॥"[2]

महाकवि अमरचन्दकृत पद्मानन्द-महाकाव्य[3] में बाहुबली के चरित्र का चित्रण काव्यात्मक शैली में हुआ है। उसके नौवें सर्ग में भरत-बाहुबली जन्म एवं १७वें सर्ग में वर्णित कथा के आरम्भ के अनुसार दिग्विजय से लौटने पर भरत का चक्ररत्न जब अयोध्या नगरी में प्रविष्ट नहीं होता, तब उसका कारण जानकर भरत अपनी पूरी शक्ति के साथ बाहुबली पर आक्रमण करते हैं और सैन्य-युद्ध के पश्चात् दृष्टि, जल एवं मुष्ठि युद्ध में पराजित होकर भरत अपना चक्ररत्न छोड़ते हैं, किन्तु उसमें भी वह विफल सिद्ध होते हैं। बाहुबली भरत के इस अनैतिक कृत्य पर दुखी होकर संसार के प्रति उदासीन होकर दीक्षा ग्रहण कर तपस्या हेतु वन में चले जाते हैं।

पद्मानन्द महाकाव्य में नवीन कल्पनाओं का समावेश नहीं मिलता। बाहुबली की विरक्ति आदि सम्बन्धी अनेक घटनाएँ चित्रित की गयी हैं। उनका आधार पूर्वोक्त पउमचरियं एवं पद्मपुराण ही हैं। कवि की अन्य उपलब्ध रचनाओं में बालभारत, काव्यकल्पलता, स्यादिशब्द समुच्चय एवं छन्द रत्नावली प्रमुख हैं।[4]

१. दे० भारतेश्वर बाहुबलीरास-पद्य, सं० १९१, १९३।
२. दे० भरतेश्वर बाहुबलीरास, पद्य सं० २०३.
३. सयाजीराव गायकवाड ओरियण्टल इंस्टीट्यूट (बड़ौदा१९३२ ई०) से प्रकाशित।
४. विशेष के लिए देखिये—संस्कृत काव्य के विकास में जैनकवियों का योगदान (दिल्ली १९७०)

कवि अमरचन्द का काल वि० सं० की १४ वीं सदी निश्चित है।[1] वे गुर्जरेश्वर वीसलदेव की राजसभा में वि० सं० १३०० से १३२० के मध्य एक सम्मानित राजकवि के रूप में प्रतिष्ठित थे।[2] बालभारत के मंगलाचरण में कवि ने व्यास की स्तुति की है। इससे प्रतीत होता है कि कवि पूर्व में ब्राह्मण था, किन्तु बाद में जैनधर्मानुयायी हो गया।[3] जिस प्रकार कालिदास को "दीपशिखा" एवं माघ को "घंटामाघ" की उपाधियाँ मिली थीं, उसी प्रकार अमरचन्द्र को भी "वेणीकृपाण"[4] की उपाधि से अलंकृत किया गया था।

कवि का उक्त पद्मानन्द महाकाव्य १७ सर्गों में विभक्त है।

शत्रुञ्जय-माहात्म्य[5] में धनेश्वरसूरि ने भरत बाहुबली की चर्चा की है। उसके चतुर्थ सर्ग में बाहुबली एवं भरत के युद्ध संघर्ष तथा उसमें पराजित होकर भरत द्वारा बाहुबली पर चक्ररत्न छोड़े जाने तथा चक्ररत्न के विफल होकर वापिस लौट आने की चर्चा की गयी है। बाहुबली भरत के इस अनैतिक कृत्य पर संसार के प्रति उदासीन होकर दीक्षा ले लेते हैं।

प्रस्तुत काव्य में कुल १५ सर्ग हैं तथा शत्रुञ्जय तीर्थ से सम्बन्ध रखनेवाले प्रायः सभी महापुरुषों की उसमें चर्चा की गयी है।

एक प्रशस्ति से ज्ञात होता है कि धनेश्वरसूरि ने वि० सं० ४७७ में प्रस्तुत काव्य को वलभीनरेश शिलादित्य को सुनाया था[6]। किन्तु अधिकांश विद्वानों ने उसे इतिहास सम्मत न मानकर उनका समय ई० सन् की १३ वीं शती माना है। वे चन्द्रगच्छ के चन्द्रप्रभसूरि के शिष्य थे।[7]

धणवालकृत बाहुबलिदेवचरिउ[8] का अपरनाम कामचरित भी है। इसकी १८ सन्धियों में महाकाव्य-शैली में बाहुबली के चरित का सुन्दर अंकन किया गया है। कवि ने सज्जन-दुर्जन का स्मरण करते हुए कहा है कि "यदि नीम को दूध से सींचा जाय, ईख को यदि शस्त्र से काटा जाय, तो भी जिस प्रकार वे अपना स्वभाव नहीं छोड़ते, उसी प्रकार सज्जन-दुर्जन भी अपने स्वभाव को नहीं बदल सकते।" तत्पश्चात् कवि ने इन्द्रियजयी ऋषभ का वर्णन कर बाहुबली के जीवन का सुन्दर चित्रांकन किया है। इसका कथानक वही है, जो आदिपुराण का, किन्तु तुलना की दृष्टि से उक्त बाहुबली-चरित अपूर्व है।

---

१. वही, पृ० सं० ३५२। २. वही, पृ० सं० ३५१।
३. वही, पृ० ३५२. ४. बाल भारत—आदिपर्व, ११।६.
५. श्री पोपटलाल प्रभुदास (अहमदाबाद, वि० सं० १९९५) द्वारा प्रकाशित
६. शत्रुञ्जय माहात्म्य—१५।१८७.
७-८. दे० संस्कृत काव्य के विकास में जैनकवियों का योगदान, पृ० ४५१।

इस ग्रन्थ की प्रमुख विशेषता यह है कि इसकी आद्य-प्रशस्ति में ऐसे अनेक पूर्ववर्ती साहित्यकारों एवं उनकी रचनाओं के उल्लेख मिलते हैं, जो साहित्य जगत के लिए सर्वथा अज्ञात एवं अपरिचित थे। उनमें से कुछ के नाम इस प्रकार हैं :—कवि चक्रवर्ती धीरसेन, वज्रसूरि एवं उनका षट्दर्शन प्रमाण ग्रन्थ, महासेन एवं उनका सुलोचना चरित, दिनकरसेन एवं उनका कन्दर्प चरित (अर्थात् बाहुबली चरित), पद्मसेन और उनका पार्श्वनाथ चरित, अमृताराधना (कर्त्ता के नाम का उल्लेख नहीं), गणि अम्बसेन और उनका चन्द्रप्रभचरित तथा धनदत्तचरित, कवि विष्णुसेन (इनकी रचनाओं का उल्लेख नहीं), मुनि सिंह नन्दि और उनका अनुप्रेक्षाशास्त्र एवं णवकारमन्त्र, कवि नरदेव (रचना का उल्लेख नहीं), कवि गोविन्द और उनका जयधवल और शालिभद्र चतुर्मुख, द्रोण एवं सेढु[1] (इनकी रचनाओं के उल्लेख नहीं)। जैन-साहित्य के इतिहासकारों के लिए ये सूचनाएँ अत्यन्त महत्त्वपूर्ण हैं।

इस रचना के रचयिता महाकवि धनपाल हैं, जो गुजरात के पल्हणपुर या पालनपुर के निवासी थे। उस समय वहाँ बीसलदेव राजा का राज्य था। उन्होंने चन्द्रवाड नगर के राज्य-श्रेष्ठी और राज्यमन्त्री, जैसवाल कुलोत्पन्न साहू वासाधर की प्रेरणा से उक्त बाहुबली देवचरिउ की रचना की थी। वासाधर के पिता—सोमदेव सम्भरी (शाकम्भरी ?) के राजा कर्णदेव के मन्त्री थे।

अपने व्यक्तिगत परिचय में कवि ने बताया है कि पालनपुर के पुरवाड़वंशीय भोवइ नाम के ही उसके (कवि के) पितामह थे। उनके पुत्र सुहडप्रभ तथा उसकी पत्नी सुहडादेवी से कवि धनपाल का जन्म हुआ था। कवि के अन्य दो भाई सन्तोष एव हरिराज थे।

कवि धनपाल के गुरु का नाम प्रभाचन्द्र था। उनके आशीर्वाद से कवि को कवित्वशक्ति प्राप्त हुई थी। ये प्रभाचन्द्रगणि ही आगे चलकर योगिनीपुर (दिल्ली) के एक महोत्सव में भट्टारक रत्नकीर्त्ति के पट्ट पर प्रतिष्ठित किये गये थे। इन्होंने अनेक वादियों को शास्त्रार्थ में पराजित किया था। दिल्ली के तत्कालीन सम्राट् मुहम्मदशाह तुगलक इनकी प्रतिभा से अत्यन्त प्रसन्न रहते थे। बाहुबलिदेव चरिउ की अन्त्यप्रशस्ति के अनुसार कवि का समय वि० सं० १४५४ की वैशाख शुक्ल त्रयोदशी सोमवार है।

रत्नाकरवर्णी कृत भरतेश-वैभव[2] भारतीय वाङ्मय की अपूर्व रचना है। इसकी २७ वीं सन्धि में प्रसंग प्राप्त कामदेव आस्थान सन्धि में बाहुबली के बल वीर्य पुरुषार्थ एवं पराक्रम के साथ-साथ उनकी स्वाभिमानी एवं दर्पीली वृत्ति एवं विचार-दृढ़ता का हृदयग्राही चित्रण किया गया है। वैसे तो यह समस्त ग्रन्थ गन्ने की पोरों के समान सर्व प्रसंगों में मधुर है, किन्तु भरत एवं बाहुबली का संघर्ष इस ग्रन्थ की अन्तरात्मा है। भाई-भाई में अहंकार वश भावों में विषमता आ सकती है। किन्तु तद्भव मोक्षगामी चरमशरीरी

१. दे० वही०, आद्यप्रशस्ति।

२. धर्मवीर जैनग्रन्थमाला, कल्याण-भवन (शोलापुर, १९७२ ई०) से दो जिल्दों में प्रकाशित।

तीर्थङ्कर-पुत्रों में प्राणान्तक वैषम्य हो, यह कवि की दृष्टि से युक्तियुक्त प्रतीत नहीं होता। अतः कवि ने दृष्टियुद्ध, जलयुद्ध, मल्लयुद्ध के माध्यम से भरतेश्वर को पराजित कराकर भी भरतेश्वर के गौरव की सुरक्षा की है। भरतेश-वैभव के अनुसार भुजबली (बाहुबली) पर चक्ररत्न का प्रयोग उसके वध के लिए नहीं, अपितु उनकी सेवा के लिए प्रेषित किया गया है। इस रूप में कवि ने कथानक के हार्द को निश्चय ही एक नया मोड़ प्रदान किया है। इस प्रसंग में कवि की सूझ-बूझ अत्यन्त सराहनीय एवं तर्कसंगत है। अन्य कवियों के कथन की प्रामाणिकता की रक्षा करते हुए भी कवि ने निजी भावना को अभिव्यक्त कर अपने कवि-चातुर्य का सुन्दर परिचय दिया है।

'भरतेश-वैभव' ग्रन्थ पाँच कल्याणों में (सर्गों में) विभक्त है—भोग विजय कल्याण, दिग्विजय कल्याण, योगविजय कल्याण, मोक्ष विजय कल्याण एवं अर्ककीर्त्ति विजय कल्याण। इनमें ८० सन्धियाँ एवं ९९६० श्लोक संख्या है। देवचन्द्र राजबलि कथा के अनुसार इस ग्रन्थ में ८४ सन्धियाँ होनी चाहिए। इससे प्रतीत होता है कि प्रस्तुत उपलब्ध कृति में ४ सन्धियाँ अनुपलब्ध हैं[1]।

इसके रचयिता रत्नाकरवर्णी क्षत्रियवंश के थे। उनके पिता का नाम श्रीमन्दर-स्वामी, दीक्षागुरु का नाम चारुकीर्त्ति तथा मोक्षाग्रगुरु का नाम हंसनाथ (परमात्मा) था। कवि देवचन्द्र के अनुसार 'भरतेश-वैभव' का रचयिता कर्णाटक के सुप्रसिद्ध जैन-तीर्थ-मूडबिद्री के सूर्यवंशी राजा देवराज का पुत्र था, जिसका नाम "रत्ना" रखा गया। रत्नाकर के विषय में कहा जाता है कि वह अत्यन्त स्वाभिमानी, किन्तु अहंकारी कवि था। अपने गुरु से अनबन हो जाने के कारण उसने जैनधर्म का त्याग कर लिंगायत धर्म स्वीकार कर लिया था और उसी स्थिति में उसने वीर शैवपुराण, वासवपुराण, सोमेश्वर शतक आदि रचनाएँ की थीं। कवि की 'भरतेश वैभव' के अतिरिक्त अन्य जैन रचनाओं में रत्नाकर शतक, अपराजित शतक, त्रिलोकशतक प्रमुख हैं। इसके अतिरिक्त लगभग २००० श्लोक प्रमाण इनके अध्यात्मगीत हैं।[2]

कवि ने अपनी त्रिलोक-शतक की प्रशस्ति में उसका रचनाकाल शालिवाहन शक वर्ष १४७९ (मणिशैलगति इन्दुशालिशक) अर्थात् सन् १५५७ कहा है। इससे यह स्पष्ट है कि रत्नाकर का रचनाकाल ई० की १५वीं सदी का मध्यकाल रहा है।[3]

ग्रन्थ की मूल-भाषा कन्नड़ है। अपनी विशिष्ट गुणवत्ता के कारण यह ग्रन्थ भारतीय वाङ्मय का गौरव-ग्रन्थ कहा जाय तो कोई अत्युक्ति नहीं होगी।

---

१. दे० भरतेश-वैभव-प्रस्तावना, पृ० १।
२. दे० वही—पृ० १-२।
३. दे० वही—पृ० २-५।

१५वीं सदी हिन्दी के विकास एवं प्रचार का युग था। रासा-साहित्य के साथ-साथ सन्त कबीर, सूर एवं जायसी, हिन्दी के क्षेत्र में धार्मिक-साहित्य का प्रणयन कर चुके थे। उसने जन-मानस पर अमिट प्रभाव छोड़ा था। जैन कवियों का भी ध्यान इस ओर गया और उन्होंने भी युग की माँग को ध्यान में रखकर बाहुबली चरित का लोक प्रचलित हिन्दी में अंकन किया।

इस दिशा में कवि कुमुदचन्द्र कृत "बाहुबली छन्द"[1] नाम की आदिकालीन हिन्दी रचना महत्त्वपूर्ण है। उसमें परम्परागत कथानक को छन्द-शैली में निबद्ध किया गया है। इसकी कुल पद्य संख्या २११ है। इसके आदि एवं अन्त के पद्य निम्न प्रकार हैं—

····भरत महीपति कृत मही रक्षण बाहूबलि बलवंत विचक्षण।
तेह मनोकरसुं नवछंद सांभलता भणतां आनंद ॥३॥

····करणा केतकी कमरख केली नव-नारंगी नागर बेली।
अगर नगर तरु तुंदुक ताला सरल सुपारी तरल तमाला ॥४३॥

····संसार सारित्यागं गतं विबुद्ध वृंद वंदित चरणं।
कहे कुमुदचंद्र भुजबल जयो सकल संघ मंगल करण ॥२११॥

इस ग्रन्थ का रचनाकाल वि० सं० १४६७ है। यह ग्रन्थ अद्यावधि अप्रकाशित है।

भट्टारक सकलकीर्त्ति कृत वृषभदेव चरित्र (आदिपुराण) संस्कृत का पौराणिक काव्य है, जिसमें जिनसेन की परम्परा के बाहुबली कथानक का चित्रण किया गया है। सकलकीर्त्ति का समय विक्रम की १६वीं सदी का प्रारम्भ माना गया है।

"कार्कलद गोम्मटेश्वरचरिते" सांगत्यछन्द में लिखित कन्नड़ भाषा का महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। इसमें १७ सन्धियाँ (प्रकरण) एवं २२२५ पद्य हैं। इस ग्रन्थ में गोम्मटेश्वर अथवा बाहुबली का जीवनचरित तथा सन् १४३२ ई० में कारकल में राजा वीर पाण्ड्य द्वारा प्रतिष्ठापित बाहुबली-प्रतिमा का इतिवृत्त अंकित है। ऐतिहासिक दृष्टि से यह ग्रन्थ बड़ा महत्त्वपूर्ण है।

प्रस्तुत रचना के लेखक कवि चन्द्रम हैं। इनका समय १६वीं सदी के लगभग माना गया है।[2]

पुण्यकुशलगणि (रचनाकाल वि० सं० १६४१-१६६९) विरचित भरतबाहुबली महाकाव्यम्[3] संस्कृत भाषा में लिखित बाहुबली सम्बन्धी एक अलंकृत रचना है, जिसके १८ सर्गों के ५३५ विविध-शैली के श्लोकों में बाहुबली के जीवन का मार्मिक चित्रण किया गया है।

---

१. दे० राजस्थान के जैन शास्त्र भण्डारों की सूची—भाग ५, पृ० १०६९।
२. दे० जैं० सि० भा०, ५।२।९२-१००।
३. जैन विश्वभारती, लाडनूं से प्रकाशित।

इसके सम्पादक मुनि नथमल जी हैं, जिन्होंने तेरापन्थी शासन संग्रहालय में सुरक्षित हस्तप्रति एवं आगरा के विजय-धर्मसूरि ज्ञानमन्दिर में सुरक्षित हस्तप्रति उपलब्ध करके उन दोनों के आधार पर इसका सम्पादन किया है। अनेक त्रुटित श्लोकों की पूर्ति मुनिराज नथमलजी ने की है। इसका सर्वप्रथम प्रकाशन सन् १९७४ में जैन विश्वभारती, लाडनूं से हुआ।

इसका कथानक भरत चक्रवर्ती के छह खण्डों पर विजय प्राप्त करने के बाद उनके अयोध्या नगरी में प्रवेश के साथ होता है। उस समय बाहुबली बहली प्रदेश के शासक थे। बाहुबली के अपने अनुशासन में न आने से भरत चक्रवर्ती अपनी विजय को अपूर्ण मान रहे थे, अतः उन्होंने बाहुबली के पास सुवेग नामक दूत को भेजकर बाहुबली को संकेत किया कि वे भरत का अनुशासन स्वीकार कर लें। बाहुबली इसे अस्वीकार कर देते हैं और अन्त में दोनों में १२ वर्षों तक भयानक युद्ध होता है। युद्ध की समाप्ति पर बाहुबली भगवान ऋषभदेव के पास दीक्षा ले लेते हैं और भरतचक्रवर्ती शासन का काम करते हैं और अन्त में दीक्षा ग्रहण कर लेते हैं।

काष्ठासंघ नन्दी तट गच्छ के भट्टारक सुरेन्द्रकीर्ति के शिष्य पापी ने संवत् १७४९ में भरतभुजबली चरित्र की रचना की। इस रचना की पद्य संख्या २१९ है। अन्तिम पद्य का एक अंश निम्न प्रकार है :—

कार जो जिनचन्द्र इन्द्रवंदित नमि रचार्थे।
संघवी भोजनी प्रीत तेहना पठनार्थे॥
वलि सकल श्री संघ ने येथि सहू वांछित फले।
चक्रिकामा नामे करी पामो कह सुरतरु फले॥ पद्य-२१९

वर्तमान में भी बाहुबली-चरित-सम्बन्धी साहित्य का प्रणयन हो रहा है। इन रचनाओं में मूल विषय के साथ-साथ आधुनिक शैलियों एवं नवीन वादों के प्रयोग भी दृष्टिगोचर होते हैं। रचनाएँ गद्य एवं पद्य दोनों में हैं। ऐसी रचनाओं में अन्तर्द्वन्द्वों के पार[1] [श्री लक्ष्मीचन्द्र जैन], जय गोम्मटेश्वर[2] (श्री अक्षय कुमार जैन), भगवान आदिनाथ[3] (श्री वसन्त कुमार शास्त्री) एवं बाहुबली-वैभव[4] (श्री द्रोणाचार्य) प्रमुख हैं।

उक्त ग्रन्थ तो प्रकाशित अथवा अप्रकाशित होने पर भी अध्ययनार्थ उपलब्ध हैं, अत उनकी विशेषताएँ इस निबन्ध में प्रस्तुत की गयी हैं। किन्तु अभी अनेक ग्रन्थ-रत्न ऐसे भी हैं, जिनकी संक्षिप्त सूचनाएँ तो उपलब्ध हैं, किन्तु अध्ययनार्थ उन्हें उपलब्ध नहीं किया जा सकता। क्योंकि वे दूरदेशी विभिन्न शास्त्र-भण्डारों में बन्द हैं। इनके प्रकाश में आने से बाहुबलि-कथानक पर नया प्रकाश पड़ेगा, इसमें सन्देह नहीं। (ऐसे ग्रन्थों का विवरण इस प्रकार है :—)

---

१. भारतीय ज्ञानपीठ (दिल्ली, १९७९) से प्रकाशित।
२. स्टार पब्लिकेशंस (दिल्ली, १९७९) से प्रकाशित।
३. अनिल पाकेट बुक्स, मेरठ से प्रकाशित।
४. अनेकान्त प्रकाशन, फीरोजाबाद (आगरा) से प्रकाशित।

संख्या	ग्रन्थ का नाम एवं उनका प्रमाण	प्रणेता	भाषा	रचना-काल	प्रतिलिपिकाल	पत्रसंख्या	उपलब्ध करने अथवा जानकारी प्राप्त करने के स्रोत	विशेष
१.	आदिपुराण	आदिपम्प	कन्नड़	९४१ ईस्वी	—	—	Jaina Antiquary Vol. V. No. IV P. P. 144-146	ऋषभदेव वर्णन प्रसंग में बाहुबलि-चरित वर्णित है।
२.	नाभेय-नेमिद्वि-सन्धान काव्य	हेमचन्द्र	संस्कृत	विक्रम की १३ वीं सदी	—	—	पाटण प्राचीन भण्डार नं० १ झवरीवाडा, पाटब	श्लेष शैली में बाहु-बलि-चरित वर्णित है।
३.	बाहुबलिदेव चरिऊ	धनपाल	अपभ्रंश	वि० सं० १४५४	—	२७०	आमेर शा० भं० जयपुर में सुरक्षित।	
४.	बाहुबलि छन्द	कुमुदचन्द्र	हिन्दी	वि० सं० १४६७	—	—	आमेरशास्त्र भं० जयपुर	हिन्दी भाषा-विकास की दृष्टि से यह ग्रन्थ अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है।
५.	तिसट्ठिमहापुरिस-गुणालंकार	रइधू	अपभ्रंश	वि० सं० १४९६	—	—	दि० जैन मंदिर बारावंकी	—
६.	भुजवलिशतक	दोड्डय	कन्नड़	वि० सं० १५५०	—	—	Jain Antiquary Vol. V, No. IV P. P. 144-146	१०० पद्यों में बाहु-बलि-चरित वर्णित है।
७.	बाहुबलिचरिते	पंचवण्ण	कन्नड़	१६१४ ई०	—	—	" "	—
८.	भरतराजदिग्विजय वर्णन-भाषा	अज्ञात	हिन्दी	—	वि० सं० १७३८ असोजसुदी ५	५६	आमेर शा० भण्डार, जयपुर ग्रन्थ-सूची, भा० ३/६५	इस रचना को जिमसेन कृत आदिपुराण के २६ वें पर्व का प्राचीन हिन्दी

९.	बाहुबलिवेली	वीरचंदसूरि	राजस्थानी हिन्दी	—	वि० सं० १७४४	१०	दि० जैन खण्डेलवाल मन्दिर उदयपुर में सुरक्षित है।	दे० आमेर शा० भं० जयपुर ग्रन्थ-सूची भा० ५।११६४.
१०.	भरत-भुजवलि-चरित २२० पद्य	पामो	हिन्दी	वि० सं० १७४९	—	—	भट्टारक सम्प्रदाय (सोलापुर), पृ० २८६.	
११.	शत्रुञ्जयरास	जिनहर्षगणि	गुजराती	वि० सं० १७५५	—	—		
१२.	गोम्मटेश चरिते	अनन्तकवि	कन्नड़	१७८० ई०	—	—	Ja'n Antiquary Vol. V, No. IV P. P. 144-146.	
१३.	बाहुबलिनीनिषला	अज्ञात	राजस्थानी हिन्दी	—	वि० सं० १७८१	—	आमेरशास्त्र भण्डार, जयपुर, ग्रन्थ-सूची सं० ५।११४३.	
१४.	भुजवलिचरिते	चन्द्रम	कन्नड़	१८ वीं सदी ईस्वी	—	—	Jain Antiquary, Arrah Vol. V No. IV, P. P. 144-146.	
१५.	भुजवलिचरिते ४ सन्धियाँ एवं ५५१ पद्य	पद्मनाभ	कन्नड़	१८ वीं सदी ईस्वी	—	—	जैन सिद्धान्त भास्कर आरा, ८।१।५५-५८	कवि चन्द्रम के गोम्मटेश चरिते के अनुकरण पर।
१६.	राजावलिकथे	देवचन्द्र	कन्नड़	१८३८ ई०	—	—	जै० सि० भा० २।४।१५४	प्रसंग प्राप्त बाहुबलि चरित वर्णन।
१७.	भरतेश्वर वैराग्य पद्य सं० २४१	अज्ञात	अपभ्रंश हिन्दी	—	—	—	आमेरशास्त्र भं०, जयपुर ग्रन्थ-सूची भा० ३।११७	यह कृति एक गुटके में संग्रहीत है।
१८.	बाहुबलिगीत	कल्याणकीर्ति	राजस्थानी हिन्दी	—	—	—	आमेर शा० भं०, जयपुर ग्रन्थ-सूची, भा० ५।९६२	

१९.	बाहुबलवेलि	शान्तिदास	,, ,,	—	—	—	आमेरशास्त्र भंडार, जयपुर ग्रन्थ-सूची, भा० ३।१११०	
२०.	बाहुबलिनोछन्द	वादिचन्द्र	,, ,,	—	—	८४	उपर्युक्त दे० ग्रन्थ-सूची भा० ।११६४	
२१.	वृषभदेवपुराण	चन्द्रकीर्त्ति [श्री भूषण भट्टारक के शिष्य]	संस्कृत	—	—	—	श्री बलात्कारगण जैन मन्दिर कारंजा में सुरक्षित, दे० Discriptive catalogue of MSS of C. P. and Berar.	
२२.	आदिनाथफागु	ज्ञानभूषण	गुजराती	—	—	—	,, ,,	
२३.	बाहुबलिगीत	ठाकुरसी	हिन्दी	—	—	—	आमेर शा० भं०, जयपुर ग्रन्थ-सूची, भा० ५।९६२	
२४.	आदिनाथचरित्र	—	संस्कृत	—	—	३५	भट्टारकीय दि० जैन मन्दिर, अजमेर में सुरक्षित, दे० आ० शा० भं०, जयपुर में ग्रन्थ-सूची, भा० ५।३१५	यह रचना एक गुटके में सुरक्षित है।
२५.	नाभिनन्दोद्धार प्रबन्ध	—	संस्कृत	—	—	—	डेलाका भण्डार, अहमदाबाद	
२६.	ऋषभोल्लासकाव्य	—	संस्कृत	—	—	—	डेलाकाशास्त्र भण्डार अहमदाबाद	
२७.	भरतबाहुबलिकाव्य	—	संस्कृत	—	—	—	श्री विजय धर्मलक्ष्मी ज्ञान मन्दिर, आगरा	

२८.	बाहुबलिचरित्र	—	संस्कृत	—	—	—	जैसलमेर शास्त्र भण्डार जैसमेलर (राजस्थान)
२९.	भरतचरित्र	—	प्राकृत	—	—	—	डैकन कॉलेज ग्रन्थागार, पूना
३०.	आदिनाथचरित्र	वर्धमानसूरि	प्राकृत	—	—	—	,, ,, ,,
३१.	गोम्मटेशचरित्र	—	कन्नड़	—	—	—	Jaina Antiquary Vol. V, No. IV, P. P. 144-146.
३२.	स्थलपुराण	—	,,	—	—	—	,, ,, ,,
३३.	बाहुबलि	—	सं० अप० एवं जूनी-गुज०	—	—	—	भण्डारकर ओरियण्टल रिसर्च इंस्टीट्यूट, पूना में सुरक्षित
३४.	बाहुबलिशतक	महेशचन्द्र प्रसाद (आरा वाले)	हिन्दी	१९३५ ई०	—	—	जैं० सि० भास्कर में दृष्टव्य २।४।१५९-६०.

जिस प्रकार बाहुबली के चरित्र से प्रभावित होकर विभिन्न कवियों ने विविध कालों एवं भाषाओं में तद्विषयक साहित्य प्रणयन किया, उसी प्रकार आधुनिक काल के अनेक शोध-प्रज्ञों एवं कलाकारों ने बाहुबली-चरित तथा तत्सम्बन्धी इतिहास, कला, संस्कृति, साहित्य, भूगोल, पुरातत्व, शिलालेख आदि विषयों पर शोध-निबन्ध भी लिखे हैं। उनके अध्ययन से बाहुबली के जीवन के विविध अंगों पर प्रकाश पड़ता है। ऐसे निबन्धों की सख्या शताधिक है। उनमें से कुछ प्रमुख निबन्ध निम्न प्रकार हैं :—

संख्या	शोध-निबन्ध शीर्षक	भाषा	लेखक	जानकारी के स्रोत	विशेष
१.	जैनविद्री अर्थात् श्रवणवेलगोल	हिन्दी	डा० हीरालाल जैन	जैन सिद्धान्त भास्कर, आरा (विहार) ६।४।२०१-२०४	इस निबन्ध के अनुसार श्रवण-वेलगोल का अर्थ है जैन मुनियों का धवलसरोवर। इस लेख में लेखक ने श्रवणवेल-गोल के प्राचीन इतिहास तथा चन्द्रगुप्त-चाणक्य आदि के जैन होने सम्वन्धी अनेक प्रमाण प्रस्तुत किये हैं।
२.	श्रवणवेलगोल एवं यहाँ की श्री गोम्मट मूर्त्ति	हिन्दी	प० के० भुजवलिशास्त्री	जैं० सि० भा० ६।४।२०५-२१२	गोम्मट शब्द की व्युत्पत्ति पर विशेष विचार। यथा—मन्मथ, गम्मह, गम्मट, गोम्मट।
३.	श्री बाहुबलि की मूर्त्ति गोम्मट क्यों कहलाती है।	हिन्दी	श्री गोविन्द पै	जैं० सि० भा० ४।२	
४.	गोम्मट शब्द की व्याख्या	हिन्दी	डा० ए० एन० उपाध्ये	जैं० सि० भा० ८।२।८५-९०	गोम्मट शब्द की कई दृष्टियो से व्युत्पत्ति एवं विकास का अध्ययन।
५.	श्रवणवेलगोल के शिलालेख	हिन्दी	डा० कामताप्रसाद जैन	जैं० सि० भा० ६।४।२३३-२४१	श्रवणवेलगोल के शिलालेखों का ऐतिहासिक अध्ययन।
६.	श्रवणवेलगोल के शिलालेखों में भौगोलिक नाम	हिन्दी	,, ,, ,,	जैं० सि० भा० ८।१।१०-१६ तथा ८।२।८१-८४	
७.	श्रवणवेलगोल के शिलालेखों में कतिपय जैनाचार्य	हिन्दी	बी० आर० रामचन्द्र दीक्षित	जैं० सि० भा० ८।१।३९-४३	
८.	गोम्मटमूर्त्ति की प्रतिष्ठाकालीन कुण्डली का फल	हिन्दी	पं० नेमिचन्द्र जैन (डा० नेमिचन्द्र शास्त्री)	जैं० सि० भा० ६।४ २६१-२६६	

९.	गोम्मटस्वामी की सम्पत्ति का गिरवी रखा जाना।	हिन्दी	पं० जुगलकिशोर मुख्तार	जै० सि० भा० ६।४।२४२-२४४	श्रवणबेलगोल के ताम्रपत्र लेख संख्या १४० तथा अन्यत्र के शिलालेख संख्या ८४ के आधार पर लिखित आश्चर्यचकित कर देनेवाला निबन्ध। उक्त दोनों अभिलेख कन्नड़ भाषा में लिखित हैं।
१०.	वेणुर	हिन्दी	पं० के० भुजबलिशास्त्री	जैन सि० भा० ५।४।२३४-२३६	इस निबन्ध में बताया गया है कि कारकल के भैररस वंश के तत्कालीन शासक ने इम्मडि-भैरवराय वीर तिम्मण अजिल (चतुर्थ) को कारकल के गोम्मटेश की कीर्ति को बनाये रखने हेतु आदेश भेजा कि वह वेणुर में गोम्मटेश की स्थापना न करके उसे कारकल भेज दे। किन्तु वीर तिम्मण ने उसका आदेश नहीं माना।
११.	The Mastakābhiṣeka of Gommteśwara at Śrawaṇa belgolā.	English (Research-paper)	Prof. M. H. Kṛshna	Jaina Antiquary Vol. V, No. IV, P. P. 101-106.	
१२.	The Date of the Consecration of the Image of the Gommoteswara.	English	S. Sri Kantha Shastri	Jaina Antiquary Vol. V, No. IV, P. P. 107-114	
१३.	Srawana belgola. Its secular importance.	English	Dr. B. A. Saletore	Jaina Antiquary, Vol. V, No. IV, P. P. 115-122.	

१४.	Monastic life in Srawana beloga	English	R. N. Saletore	Jaina Antiquary, Vol. V, No. IV, P. P. 123-132.	
१५.	Belgola and Bahubali.	,,	Prof. A. N. Upadhye	Jaina Antiquary, Vol. V, No. IV, P. P. 137-140.	
१६.	Srawanbelgola. It's meaning and message.	,, ,,	Prof. S. R. Sharma	,, ,, P. P. 141-143.	
१७.	Bahubali story in Kannada lietrature.	,,	Prof. K. G. Kundangur	Jaina Antiquary, Vol. V, No. IV, P. P. 144-146.	
१८.	New studies in South Indian Jainism—Srawana belgola Culture.	,,	Prof. B. Sheshgiri Rao	,, ,, P. P. 147-162.	
१९.	वीरमार्तण्डचावुण्डराय	हिन्दी	पं० के० भुजबलि शास्त्री	जैं० सि० भा० ६।४।२२९-२३२	श्रवणवेलगोल में ५७ फीट ऊँची बाहुबली की मूर्त्ति के निर्माता का प्रारम्भिक जीवन-वृत्त।
२०.	दक्षिण भारत के जैन वीर	हिन्दी	श्री त्रिवेणी प्रसाद	वही, पृष्ठ २४९-२५७.	
२१.	दाक्षिणात्य जैन धर्म	हिन्दी	आर० ताताचार्य [हिन्दी अनु०—वर्द्धमान हेंगडे]	वही, पृ० १०२-१०९	
२२.	जैनवद्री (श्रवणवेलगोल) मूलवद्री (मूडविदुरे) की चिट्ठी	हिन्दी	डा० कामता प्रसाद	जैं० सि० भा० ५।१।५१-५४	रत्नमयी मूर्त्तियों का विवरण
२३.	मूडविदुरे में स्थित रत्नमयी प्रतिमाओं का विवरण	हिन्दी	पं० के० भुजबलि शास्त्री	दिगम्बर जैन २५।१-२	,, ,,
२४.	महाबाहुर्बाहुबलि	संस्कृत ४४ पद्य	,, ,, ,,	जैं० सि० भा० ६।४।२४५-२४८	जिनसेनाचार्य कृत आदिपुराण के अनुसार भरतबाहुबलि कथानक।

संक्षेप में, बाहुबली-कथा-विकास की दृष्टि से यदि विचार किया जाय तो बाहुबलि चरित का मूल रूप आचार्य कुन्दकुन्द के पूर्वोक्त अष्ट पाहुड में मिलता है, जो अत्यन्त संक्षिप्त है एवं जिसका दृष्टिकोण शुद्ध आध्यात्मिक है। किन्तु उसी सूत्र को लेकर परवर्ती साहित्यकारों ने अपनी-अपनी रुचियों एवं कल्पनाओं के आधार पर क्रमशः उसे विकसित किया। दूसरी सदी के आसपास विमलसूरि ने उसे कुछ विस्तार देकर भाई-भाई (भरत-बाहुबली) के युद्ध के रूप में चित्रित कर कथा को सरस एवं रोचक बनाने का प्रयत्न किया। अहिंसक दृष्टिकोण के नाते व्यर्थ के नर-संहार को बचाने हेतु दृष्टि एवं मुष्टि युद्ध की भी कल्पना की गयी। इसी प्रकार बाहुबली के चरित को समुज्ज्वल बनाने हेतु ही भरत के चरित में कुछ दूषण लाने का भी प्रयत्न किया गया। वह दूषण और कुछ नहीं, केवल यही, कि पराजित होने पर वे पारम्परिक मर्यादा को भंग कर बाहुबली पर अपने-चक्र का प्रहार कर देते हैं।

११-१२ वीं सदी में विदेशियों ने भारत पर आक्रमण कर भारतीय जन-जीवन को पर्याप्त अशान्त बना दिया था। विदेशियों से लोहा लेने के लिए अनेक प्रकार के हथियारों के आविष्कार हुए, उनमें से लाठी एवं लाठी से संयुक्त हथियार सार्वजनीन एवं प्रधान बन गए थे। बाहुबलीचरित में भी दृष्टि, मुष्टि, एवं गिरा-युद्ध के साथ उक्त लाठी-युद्ध ने भी अपना स्थान बना लिया था।

१२ वीं सदी तक के साहित्य से यह ज्ञात नहीं होता कि भरत-बाहुबली का युद्ध कितने दिनों तक चला। किन्तु १३ वीं सदी में उस अभाव की भी पूर्ति कर दी गयी और बताया जाने लगा कि वह युद्ध १३ दिनों तक चला था। यद्यपि १५ वीं सदी के कवियों को यह युद्ध-काल मान्य नहीं था। उनकी दृष्टि से वह युद्ध १२ वर्षों तक चला था। १३ वीं सदी की एक विशेषता यह भी है कि तब तक बाहुबलिचरित सम्बन्धी स्वतन्त्र रचना लेखन नहीं हो पाया था। किन्तु १३ वीं सदी में बाहुबली-कथा जनमानस में पर्याप्त सम्मानित स्थान बना चुकी थी। अतः लोक रुचि को ध्यान में रखकर अनेक कवियों ने लोक-भाषा एवं लोक-शैलियों में भी इस चरित का स्वतन्त्ररूपेण अंकन प्रारम्भ किया, यद्यपि संस्कृत, प्राकृत एवं अन्य भाषाओं में भी उनका छिटपुट चित्रण होता रहा।

रासा-शैली में रससिक्त रचना "भरतेश्वर-बाहुबलीरास" लिखी गयी। अपनी दिशा में यह सर्वप्रथम स्वतन्त्र रचना कही जा सकती है।

१५ वीं सदी के महाकवि धनपाल की "बाहुबली देवचरिउ" नामक अपभ्रंश रचना सर्वप्रथम स्वतन्त्र महाकाव्य है। इसका कथानक यद्यपि जिनसेन कृत आदिपुराण के आधार पर लिखा गया किन्तु विविध घटनाओं को विस्तार देकर कवि ने उसे अलंकृत-काव्य की कोटि में प्रतिष्ठित किया है। पश्चाद्वर्ती काव्यों में 'भरतेश-वैभव' (रत्नाकरवर्णी) एवं 'भरत-बाहुबली महाकाव्यम्' (पुण्यकुशलगणि) भी अपने सरस एवं उत्कृष्ट काव्य-सौन्दर्य के लिए प्रसिद्ध हैं।

जैसा कि पूर्व में कहा जा चुका है कि प्रायः समस्त कवियों ने बाहुबली के चरित्र की समुज्ज्वल बनाने हेतु भरत के चरित्र को सदोष बनाने का प्रयत्न किया है तथा पराजित होकर चक्र प्रहार करने से उन पर मर्यादाविहीन एवं विवेकविहीन होने का दोषारोपण किया गया है। किन्तु एक ऐसा विशिष्ट कवि भी हुआ, जिसने कथानक की पूर्व परम्परा का निर्वाह तो किया ही, साथ ही भरत के चरित्र को सदोष होने से भी बचा लिया। इतना ही नहीं, बाहुबली के साथ भरत के भ्रातृत्व-स्नेह को प्रभावकारी बनाकर पाठकों के मन में भरत के प्रति असीम आस्था भी उत्पन्न कर दी। उस कवि का नाम है—रत्नाकरवर्णी। वह कहता है कि "विविध-युद्धों में पराजित होने पर भरत को अपने भाई बाहुबली के पौरुष पर अत्यन्त गौरव का अनुभव हुआ। अतः उन्होंने बाहुबली की सेवा के निमित्त अपना चक्ररत्न भी भेज दिया।" निश्चय ही कवि की यह कल्पना साहित्य क्षेत्र में अनुपम है।

इस प्रकार बाहुबली साहित्य के अध्ययन से यह स्पष्ट हो जाता है कि उसके नायक बाहुबली का चरित उत्तरोत्तर विकसित होता गया। तद्विषयक ज्ञात एवं उपलब्ध साहित्य की मात्रा अभी अपूर्ण ही कही जायेगी। क्योंकि अनेक अज्ञात, अपरिचित एवं अव्यवस्थित शास्त्र-भण्डारों में अनेक हस्तलिखित ग्रन्थ पड़े हुए हैं, उनमें अनेक ग्रन्थ बाहुबली चरित सम्बन्धी भी होंगे—जिनकी चर्चा यहाँ सम्भव नहीं। फिर भी जो ज्ञात हैं, उनका समग्र लेखा-जोखा भी एक लघु निबन्ध में सम्भव नहीं हो पा रहा है। अतः यहाँ मात्र ऐसी सामग्री का ही उपयोग किया गया है, जिससे कथानक-विकास पर प्रकाश पड़ सके तथा बाहुबली सम्बन्धी स्थलों एवं अन्य सन्दर्भों का भूगोल, इतिहास, संस्कृति, पुरातत्त्व, समाज, साहित्य एवं दर्शन की दृष्टि से भी अध्ययन किया जा सके।

मानव-मन की विविध कोटियों को उद्घाटित करने में सक्षम और कवियों की काव्य-प्रतिभा को जागृत करने में समर्थ बाहुबली का जीवन सचमुच ही महान् है। उस महापुरुष को लक्ष्य कर यद्यपि विशाल-साहित्य का प्रणयन किया गया है। किन्तु यह आश्चर्य है कि उस पर अभी तक न तो समीक्षात्मक ग्रन्थ ही लिखा गया और न उच्चस्तरीय शोध-कार्य ही हो सका है। इस प्रकार की शोध-समीक्षा न होने के कारण वीर एवं शान्त रस प्रधान एक विशाल-साहित्य अभी उपेक्षित एवं अपरिचित कोटि में ही किसी प्रकार जी रहा है। यह स्थिति शोचनीय है।

जैन शास्त्र के कुछ विवादास्पद पक्ष

डा० दरबारीलाल कोठिया, न्यायाचार्य

कुछ विद्वानों ने यह प्रश्न उठाया है कि 'समन्तभद्र की आप्तमीमांसा आदि कृतियों में कुमारिल धर्मकीर्ति आदि की मान्यताओं का खण्डन होने से उसके आधार पर समन्तभद्रको ही उनका परवर्ती क्यों न माना जाये ?'

हमने 'कुमारिल और समन्तभद्र' शीर्षक[1] शोध-निबन्ध में सप्रमाण यह प्रकट किया है कि समन्तभद्र की कृतियों (विशेषतया आप्तमीमांसा) का खण्डन कुमारिल और धर्मकीर्ति के ग्रन्थों में पाया जाता है। अतएव समन्तभद्र उक्त दोनों ग्रन्थकारों से पूर्ववर्ती हैं, परवर्ती नहीं। समन्तभद्रकी जिन आप्तमीमांसागत मान्यताओं का खण्डन उक्त दोनों ग्रन्थकारों ने किया है, उसके कुछ उदाहरण पुनः विचारार्थ उपस्थित किये जाते हैं।

१. जैनागमों[2] तथा कुन्दकुन्द के प्रवचनसार आदि ग्रन्थों में[3] सर्वज्ञ का स्वरूप तो दिया गया है। परन्तु अनुमान से सर्वज्ञ की सिद्धि उनमें उपलब्ध नहीं होती। जैन दार्शनिकों में ही नहीं, भारतीय दार्शनिकों में भी समन्तभद्र ही ऐसे प्रथम दार्शनिक एवं तार्किक हैं, जिन्होंने आप्तमीमांसा (का ३, ४, ५, ६, ७) में अनुमान से सामान्य तथा विशेष सर्वज्ञकी सिद्धि की है।[4]

---

१. अनेकान्त, वर्ष ५, किरण १२, ई० १९४५; जैनदर्शन और प्रमाण शास्त्र परि० पृ० ५३८ वीर सेवामन्दिर ट्रस्ट, वाराणसी-५, जून १९८०।

२. (क) सव्वलोए सव्वजीवे सव्वभावे सम्मं समं जाणदि पस्सदि....। षटखं० ५।५।९८।

(ख) से भगवं अरिहं जिणो केवली सव्वन्नू सव्वभावदरिसी....सव्वलोए सव्वजीवाणं सव्वं भावाइं जाणमाणे....। आचारां सू० २-३।

३. प्रवच० सा०, १।४७, ४८, ४९; कुन्दकुन्द भारती, १९७०।

४. तीर्थकृत्समयानां च परस्परविरोधतः।
सर्वेषामाप्तता नास्ति कश्चिदेव भवेद् गुरुः ॥ ३ ॥

दोषावरणयोर्हानिर्निश्शेषास्त्यतिशायनात्।
क्वचिद्यथा स्वहेतुभ्यो बहिरन्तर्मलक्षयः ॥ ४ ॥

सूक्ष्मान्तरितदूरार्थाः प्रत्यक्षाः कस्यचिद्यथा।
अनुमेयत्वतोऽग्न्यादिरिति सर्वज्ञ-संस्थितिः ॥ ५ ॥

स त्वमेवासि निर्दोषो युक्तिशास्त्रविरोधिवाक्।
अविरोधो यदिष्टं ते प्रसिद्धेन न बाध्यते ॥ ६ ॥

त्वन्मतामृतबाह्यानां सर्वथैकान्तवादिनाम्।
आप्ताभिमानदग्धानां स्वेष्टं दृष्टेन बाध्यते ॥ ७ ॥

समन्तभद्र, आप्तमी० ३, ४, ५, ६, ७।

सामन्तभद्र ने सर्व प्रथम कहा कि 'सभी तीर्थ प्रवर्तकों (सर्वज्ञों) और उनके समयों (आगमों-उपदेशों) में परस्पर विरोध होने से सब सर्वज्ञ नहीं हैं, कश्चिदेव'—कोई ही (एक) गुरु (सर्वज्ञ) होना चाहिए।' उस एकको सिद्धिकी भूमिका बांधते हुए उन्होंने आगे (का. ४ में) कहा कि 'किसी व्यक्ति में दोषों और आवरणों का निःशेष अभाव (ध्वंस) हो जाता हैं, क्योंकि उनकी तरतमता (न्यूनाधिकता) पायी जाती है, जैसे सुवर्ण में तापन, कूटन आदि साधनों से उसके बाह्य (कालिमा) और अभ्यन्तर (कीट) दोनों प्रकार के मलों का अभाव हो जाता है।' इसके पश्चात् वे कहते हैं कि 'सूक्ष्मादि पदार्थ किसी के प्रत्यक्ष हैं क्योंकि वे अनुमेय हैं, जैसे अग्नि आदि।' इस अनुमान से सामान्य सर्वज्ञकी सिद्धि करके वे विशेष सर्वज्ञकी भी सिद्धि करते हुए (का. ६ व ७ में) कहते हैं कि 'हे वीर जिन! अर्हन्! वह सर्वज्ञ आप ही हैं, क्योंकि आप निर्दोष हैं और निर्दोष इस कारण हैं, क्योंकि आपके वचनों (उपदेश) में युक्ति तथा आगम का विरोध नहीं है, जब कि दूसरों (एकान्तवादी आप्तों) के उपदेशों में युक्ति एवं आगम दोनों का विरोध है, तब वे सर्वज्ञ कैसे कहे जा सकते हैं।' इस प्रकार समन्तभद्र ने अनुमान से सामान्य और विशेष सर्वज्ञ की सिद्धि की है। और इसलिए अनुमानद्वारा सर्वज्ञ सिद्ध करना आप्तमीमांसागत समन्तभद्र की मान्यता है।

आज से एक हजार वर्ष पूर्व (ई० १०२५) के प्रसिद्ध तर्क ग्रन्थकार वादिराज सूरिने[5] भी उसे (अनुमान द्वारा सर्वज्ञ सिद्ध करने को) समन्तभद्र के देवागम (आप्तमीमांसा) की मान्यता प्रकट की है। पार्श्वनाथचरित में समन्तभद्र के विस्मयावह व्यक्तित्वका उल्लेख करते हुए उन्होंने उनके देवागमद्वारा सर्वज्ञ के प्रदर्शनका स्पष्ट निर्देश किया है। इसी प्रकार आ० शुभचन्द्र ने[6] भी देवागम द्वारा देव (सर्वज्ञ) के आगम (सिद्धि) को बतलाया है।

इन असन्दिग्ध प्रमाणों से स्पष्ट है कि अनुमान से सर्वज्ञ की सिद्धि करना समन्तभद्र की आप्तमीमांसा की निःसन्देह अपनी मान्यता है। और उत्तरवर्ती अनेक ग्रन्थकार उसे शताब्दियों से उनकी ही मान्यता मानते चले आ रहे हैं।

अब कुमारिल की ओर दृष्टिपात करें। कुमारिलने[7] सामान्य और विशेष दोनों ही प्रकार के सर्वज्ञ का निषेध किया है। यह निषेध और किसीका नहीं, समन्तभद्र की

---

५. स्वामिनश्चरितं तस्य कस्य नो विस्मयावहम्।
देवागमेन सर्वज्ञो येनाद्यापि प्रदर्श्यते॥—पार्श्वनाथ चरि० १।१७।

६. देवागमेन येनात्र व्यक्तो देवाऽऽगमः कृतः।—पाण्डव पु०।

७. सर्वज्ञेषु च भूयस्सु विरुद्धार्थोपदेशिषु।
तुल्यहेतुषु सर्वेषु को नामैकोऽवधार्यताम्॥
सुगतो यदि सर्वज्ञः कपिलो नेति का प्रमा।
तावुभावपि सर्वज्ञौ मतभेदः कथं तयोः॥
प्रत्यक्षाद्यविसंवादि प्रमेयत्वादि यस्य च।
सद्भाववारणे शक्तं को नु तं कल्पयिष्यति॥

आप्तमीमांसा का है। कुमारिल प्रथमतः सामान्य सर्वज्ञ का खण्डन करते हुए कहते हैं कि 'सभी सर्वज्ञ (तीर्थ प्रवर्त्तक) परस्पर विरोधी अर्थ (वस्तुतत्त्व) के जब उपदेश करने वाले हैं और जिनके साधक हेतु समान (एक-से) हैं, तो उन सबों में उस एक का निर्धारण कैसे करोगे कि अमुक सर्वज्ञ है और अमुक सर्वज्ञ नहीं हैं। कुमारिल उस परस्पर-विरोध को भी दिखाते हुए कहते हैं कि यदि सुगत सर्वज्ञ है, कपिल नहीं, तो इसमें क्या प्रमाण है और यदि दोनों सर्वज्ञ हैं, तो उनमें मतभेद कैसा।' इसके अलावा वे और कहते हैं कि 'प्रमेयत्व आदि हेतु जिस (सर्वज्ञ) के निषेधक हैं, उन हेतुओं से कौन उस (सर्वज्ञ) की कल्पना (सिद्धि) करेगा।'

यहाँ ध्यातव्य है कि समन्तभद्र के 'परस्पर विरोधतः' पद के स्थान में 'विरुद्धार्थोपदेशिषु', 'सर्वेषां' की जगह 'सर्वेषु' और 'कश्चिदेव' के स्थान में 'को नामैकः' पदों का कुमारिल ने प्रयोग किया है और जिस परस्पर विरोध की सामान्य सूचना समन्तभद्र ने की थी, उस कुमारिल ने सुगत, कपिल आदि विरोधी तत्त्वों पदेष्टाओं के नाम लेकर विशेषतया उल्लेखित किया है। समन्तभद्र ने जो सभी तीर्थ प्रवर्त्तकों (सुगत आदि) में परस्पर विरोध होने के कारण 'कश्चिदेव भवेद् गुरुः' शब्दों द्वारा कोई (एक) को ही गुरु-सर्वज्ञ होने का प्रतिपादन किया था उस पर कुमारिल ने प्रश्न करते हुए कहा कि 'जब सभी सर्वज्ञ हैं और विरुद्धार्थोपदेशी हैं तथा सबके साधक हेतु एक से हैं, तो उन सब में से 'को नामैकोऽवधार्यताम्'—किस एक का अवधारण (निश्चय) करते हो।' कुमारिल का यह प्रश्न समन्तभद्र के उक्त प्रतिपादन पर ही हुआ है। और उन्होंने उस अनवधारण (सर्वज्ञ के निर्णय के अभाव) को 'सुगतो यदि सर्वज्ञः कपिलो नेति का प्रमा' आदि कथन द्वारा प्रकट भी किया है। यह सब आकस्मिक नहीं है।

यह भी ध्यान देने योग्य है कि समन्तभद्र ने अपने उक्त प्रतिपादनपर किसी के प्रश्न करने के पूर्व ही अपनी उक्त प्रतिज्ञा (कश्चिदेव भवेद् गुरुः) को आप्तमीमांसा (का. ४ और और ५) में अनुमानप्रयोगपूर्वक सिद्ध किया है।[८] जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है। अनुमानप्रयोग में उन्होंने 'अनुमेयत्व' हेतु दिया है, जो सर्वज्ञ सामान्य की सिद्धि करता है और जो किसी एक का निर्णायक नहीं है। इसी से कुमारिलने 'तुल्यहेतुषु सर्वेषु' कहकर उसे अथवा उस जैसे प्रमेयत्व आदि हेतुओं को सर्वज्ञ का अनवधारक (अनिश्चायक) कहा है। इतना ही नहीं, उन्होंने एक अन्य कारिका के द्वारा समन्तभद्र के इस 'अनुमेयत्व' हेतु की तीव्र आलोचना करते हुए कहा[९] कि 'जो प्रमेयत्व आदि हेतु सर्वज्ञ के निषेधक हैं, उनसे

बौद्ध विद्वान् शान्तरक्षित ने इन कारिकाओं में प्रथम की दो कारिकाएँ अपने तत्त्वसंग्रह (का० ३१४८-४९) में कुमारिल के नाम से दी हैं। दूसरी कारिका विद्यानन्द ने अष्ट स० पृ० ५ में 'तदुक्तम्' के साथ उद्धृत की है। तीसरी कारिका मीमांसा श्लोकवार्तिक (चोदना सूत्र) १३२ है।

८. आप्तमी० का० ४, ५।

९. मी० श्लो० चो० सू० का० १३२।

सर्वज्ञ की सिद्धि कैसे की जा सकती है।' इसका सबल उत्तर समन्तभद्र की आप्तमीमांसा के विवृत्तिकार अकलंक देव ने[10] दिया है। अकलंक कहते हैं कि 'प्रमेयत्व आदि तो 'अनुमेयत्व' हेतु के पोषक हैं[11]—अनुमेयत्व हेतु की तरह प्रमेयत्व आदि सर्वज्ञ के सद्भाव के साधक हैं, तब कौन समझदार उन हेतुओं से सर्वज्ञ का निषेध या उसके सद्भाव में सन्देह कर सकता है?'

यह सारी स्थिति बतलाती है कि कुमारिल ने समन्तभद्र का खण्डन किया है, समन्तभद्र ने कुमारिलका नहीं। यदि समन्तभद्र कुमारिल के परवर्ती होते तो कुमारिल के खण्डन का उत्तर स्वयं समन्तभद्र देते, अकलंक को उनका जवाब देने का अवसर नहीं आता तथा समन्तभद्र के 'अनुमेयत्व' हेतु का समर्थन करने का भी मौका उन्हें नहीं मिलता।

२. अनुमान से सर्वज्ञ सामान्य की सिद्धि करने के उपरान्त समन्तभद्र ने अनुमान से ही सर्वज्ञ विशेष की सिद्धि का उपन्यास करके उसे 'अर्हन्त' में पर्यवसित किया है[12], जैसा कि हम ऊपर आप्तमीमांसा कारिका ६ और ७ के द्वारा देख चुके हैं। कुमारिल ने समन्तभद्र की इस विशेष सर्वज्ञता की सिद्धि का भी खण्डन किया है।[13] अर्हन्त का नाम लिये बिना वे कहते हैं कि जो लोग जीव (अर्हन्त) के इन्द्रियादि निरपेक्ष एवं सूक्ष्मादि विषयक केवल ज्ञान (सर्वज्ञता) की कल्पना करते हैं, वह भी युक्त नहीं है, क्योंकि वह आगम के बिना, और आगम, केवल ज्ञान के बिना, सम्भव नहीं है और इस तरह अन्योन्याश्रय दोष होने के कारण अर्हन्त जिनमें भी सर्वज्ञता सिद्ध नहीं होती।

ज्ञातव्य है कि जैन अथवा जैनेतर परम्परा में समन्तभद्र से पूर्व किसी दार्शनिक ने अनुमान से उक्त प्रकार विशेष सर्वज्ञ की सिद्धि की हो, ऐसा एक भी उदाहरण उपलब्ध नहीं होता। हाँ, आगमों में केवल ज्ञान का स्वरूप अवश्य विस्तारपूर्वक मिलता है, जो आगमिक है, आनुमानिक नहीं है। समन्तभद्र ही ऐसे दार्शनिक हैं, जिन्होंने अरहन्त में अनुमान से सर्वज्ञता (केवल ज्ञान) की सिद्धि की है और उसे दोषावरणों से रहित, इन्द्रियादि निरपेक्ष तथा सूक्ष्मादि विषयक बतलाया है। इससे स्पष्ट है कि कुमारिल ने समन्तभद्र की

१०. 'तदेवं प्रमेयत्वसत्त्वादिर्यत्र हेतुलक्षणं पुष्णाति तं कथं चेतनः प्रतिषेद्धुमर्हति संशयितुं वा।'—अष्टश० का० ५।

११. अकलंक के उत्तरवर्ती बौद्ध विद्वान् शान्तरक्षित ने भी कुमारिल के खण्डन का जवाब दिया है। उन्होंने लिखा है—
एवं यस्य प्रमेयत्ववस्तु सत्त्वादिलक्षणाः।
निहन्तुं हेतवोऽशक्ताः को न तं कल्पयिष्यति ॥—तत्त्वसं० का० ८८५।

१२. आप्तमी० का० ६, ७; वीर सेवा मन्दिर ट्रस्ट-प्रकाशन, वाराणसी, द्वि० सं०, १९७८।

१३. एवं यैः केवलज्ञानमिन्द्रियाद्यनपेक्षिणः।
सूक्ष्मातीतादि विषयं जीवस्य परिकल्पितम् ॥
नर्ते तदागमात्सिद्धयेत् न च तेनागमो विना।—मीमांसा श्लो० ८७।

ही उक्त मान्यता का खण्डन किया है। इसका सबल प्रमाण यह है कि कुमारिल के खण्डन का भी जवाब अकलंक देव ने दिया है।[१४] उन्होंने बड़े सन्तुलित ढंग से कहा है कि 'अनुमान द्वारा सुसिद्ध केवल ज्ञान (सर्वज्ञता) आगम के बिना और आगम केवल ज्ञान के बिना सिद्ध नहीं होता, यह सत्य है, तथापि दोनों में अन्योन्याश्रय दोष नहीं है, क्योंकि पुरुषातिशय (केवल ज्ञान) प्रतीतिवश से माना गया है। उन (केवल ज्ञान और आगम) दोनों में बीज और अंकुर की तरह अनादि प्रबन्ध (प्रवाह-सन्तान) है।'

अकलंक के इस उत्तर से बिलकुल स्पष्ट है कि समन्तभद्र ने जो अनुमान से अरहन्त के केवल ज्ञान (सर्वज्ञता) की सिद्धि की थी, उसी का खण्डन कुमारिल ने किया है और जिसका सयुक्तिक उत्तर अकलंक ने उक्त प्रकार से दिया है। केवल ज्ञान के साथ 'अनुमान-विजृम्भितम्'—'अनुमान से सिद्ध' विशेषण लगा कर तो अकलंक (वि० सं० ७ वीं शती) ने रहा-सहा सन्देह भी निराकृत कर दिया है। इस उल्लेखप्रमाण से भी प्रकट है कि कुमारिल ने समन्तभद्र की आप्तमीमांसा का खण्डन किया और जिसका समन्तभद्र से कई शताब्दी बाद हुए अकलंक देव ने दिया है। समन्तभद्र को कुमारिल का परवर्ती मानने पर उनका जवाब वे स्वयं देते, अकलंक को उसका अवसर ही नहीं आता।

३. कुमारिल ने समन्तभद्र का जहाँ खण्डन किया है वहाँ उनका अनुगमन भी किया है।[१५] विदित है कि जैन दर्शन में वस्तु को उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य इन तीन रूप माना गया है।[१६] समन्तभद्र ने लौकिक और आध्यात्मिक दो उदाहरणों द्वारा उसकी समर्थ पुष्टि की है।[१७] इन दोनों उदाहरणों के लिए उन्होंने एक-एक कारिका का सृजन किया है। पहली (५९ वीं) कारिका के द्वारा उन्होंने प्रकट किया है कि जिस प्रकार घट, मुकुट और स्वर्ण के इच्छुकों को उनके नाश, उत्पाद और स्थिति में क्रमशः शोक, हर्ष और माध्यस्थ्य-भाव होता है और इसलिए स्वर्ण वस्तु व्यय, उत्पाद और स्थिति इन तीन रूप है, उसी

---

१४. एवं यत्केवलज्ञानमनुमानविजृम्भितम्।
नर्ते तदागमात्सिद्ध्येत् न च तेन विनाऽऽगमः॥
सत्यमर्थबलादेव पुरुषातिशयो मतः।
प्रभवः पौरुषेयोऽस्य प्रबन्धोऽनादिरिष्यते॥—न्या० वि० का० ४२२, २३।

१५. मी० श्लो० वा०, पृ० ६१९।

१६. दव्वं सल्लक्खणयं उपादव्वयधुवत्तसंजुत्तं।
गुणपज्जपासयं वा जं तं भण्णंति सव्वण्हू॥—कुन्दकुन्द, पंचास्ति० गा० १०।
अथवा 'सद् द्रव्यलक्षणम्', 'उत्पादव्यय ध्रौव्ययुक्तं सत्'।
—उमास्वाति (गृद्धपिच्छ), त० सू० ५-२९, ३०।

१७. घट-मौलि-स्वर्णार्थी नाशोत्पादस्थितिष्वयम्।
शोक-प्रमोद-माध्यस्थ्यं जनो याति सहेतुकम्॥
पयोव्रतो न दध्यत्ति न पयोत्ति दधिव्रतः।
अगोरसव्रतो नोभे तस्मात्तत्त्वं त्रयात्मकम्॥—आ० मी० का० ५९, ६०।

प्रकार विश्व की सभी वस्तुएँ त्र्यात्मक हैं। दूसरी (६० वीं) कारिका के द्वारा बतलाया है कि जैसे दुग्धव्रती, दूध ही ग्रहण करता है, दही नहीं लेता और दही का व्रत रखने वाला दही ही लेता है, दूध नहीं लेता है तथा दूध और दही दोनों का त्यागी दोनों को ही ग्रहण नहीं करता और इस तरह गोरस उत्पाद, व्यय और ध्रुवता तीनों से युक्त है, उसी तरह अखिल विश्व (तत्त्व) त्र्यात्मक है।

कुमारिल ने भी समन्तभद्र की लौकिक उदाहरण वाली कारिका (५९) के आधार पर नयी ढाई कारिकाएँ रची हैं और समन्तभद्र की ही तरह उनके द्वारा वस्तु को त्र्यात्मक सिद्ध किया है।[18] उनकी इन कारिकाओं में समन्तभद्र की कारिका ५९ का केवल बिम्ब-प्रतिबिम्बभाव ही नहीं है, अपितु उनकी शब्दावली, शैली और विचारसरणि भी उनमें समाहित है। समन्तभद्र ने जिस बात को अतिसंक्षेप में एक कारिका (५९) में कहा है उसी को कुमारिल ने ढाई कारिकाओं में प्रतिपादन किया है। वस्तुत: विकास का भी यही नियम है कि वह उत्तरकाल में विस्तृत होता है। इस उल्लेख से भी जाना जाना जाता है कि समन्तभद्र पूर्ववर्ती हैं और कुमारिल परवर्ती।

इसका भी ज्वलन्त प्रमाण यह है कि ई० १०२५ के प्रसिद्ध प्रतिष्ठित और प्रामाणिक तर्क ग्रन्थकार वादिराज सूरि[19] ने अपने न्याय विनिश्चय विवरण (भाग १, पृ० ४३९) में समन्तभद्र की आप्तमीमांसा की उल्लिखित कारिका ५९ को और कुमारिल भट्ट की उपरिचर्चित ढाई कारिकाओं में से डेढ़ कारिका को भी 'उक्तं स्वामिसमन्तभद्रै-स्तदुपजीविना भट्टेनापि' शब्दों के साथ उद्धृत किया है और 'तदुपजीविना भट्टेनापि' शब्दों को देकर कुमारिल भट्ट को समन्तभद्र का उपजीवी-अनुगामी प्रकट किया है। इस 'दिनकर प्रकाश' जैसे स्पष्ट उल्लेख से प्रकट है कि एक हजार वर्ष पहले भी दार्शनिक एवं साहित्यकार समन्तभद्र को पूर्ववर्ती और कुमारिल भट्ट को परवर्ती विद्वान् मानते थे।

४. अब धर्मकीर्ति को लीजिये। धर्मकीर्ति (ई० ६३५) ने भी समन्तभद्र की आप्तमीमांसा का खण्डन किया है।[20] विदित है कि आप्तमीमांसा (का० १०४) में समन्तभद्र ने स्याद्वाद का लक्षण दिया है[21] और लिखा है कि 'सर्वथा एकान्त के त्याग से जो 'किंचित्'

---

१८. वर्धमानकभङ्गे च रुचकः क्रियते यदा।
तदा पूर्वार्थिनः शोकः प्रीतिश्चाप्युत्तरार्थिनः॥
हेमार्थिनस्तु माध्यस्थ्यं तस्माद्वस्तु त्र्यात्मकम्।
न नाशे न विना शोको नोत्पादेन विना सुखम्॥
स्थित्या विना न माध्यस्थ्यं तेन सामान्यनित्यता।
—मी० श्लो० वा०, पृ० ६१९।

१९. "उक्तं स्वामिसमन्तभद्रैस्तदुपजीविना भट्टेनापि"—आगे समन्तभद्र की पूर्वोल्लिखित कारिका ५९ और कुमारिल भट्ट की उपर्युक्त कारिकाओं में से आरम्भ की डेढ़ कारिका उद्धृत है।—न्या० वि० वि० भाग १, पृ० ४३९।

२०. एतेनैव यत्किंचिदयुक्तमश्लीलमाकुलम्।
प्रलपन्ति प्रतिक्षिप्तं तदप्येकान्तसंभवात्॥—प्रमाणवा० १-१८२।

२१. स्याद्वादः सर्वथैकान्त त्यागात्किंवृत्तचिद्विधः।
सप्तभङ्गनयापेक्षो हेयादेयविशेषकः॥—आ० का० १०४।

(कथंचित्) का विधान है वह स्याद्वाद है। धर्मकीर्ति ने समन्तभद्र के इस स्याद्वाद लक्षण की समीक्षा की है तथा उनके 'किंचित्' के विधान—स्याद्वाद को अयुक्त, अश्लील और आकुल 'प्रलाप' कहा है।

ज्ञातव्य है कि आगमों में[२२] 'सिया पज्जत्ता, सिया अपज्जत्ता', 'गोयमा ! जीवा सिय सासया, सिय असासया' जैसे निरूपणों में दो भङ्गों तथा कुन्दकुन्द के पंचास्तिकाय[२३] में सिय अत्थि णत्थि उहयं·····' इस गाथा (१४) के द्वारा गिनाये गये सात भङ्गों के नाम तो पाये जाते हैं। पर स्याद्वाद की उनमें कोई परिभाषा नहीं मिलती। समन्तभद्र की आप्तमीमांसा में ही प्रथमतः उसकी परिभाषा और विस्तृत विवेचन मिलते हैं। धर्मकीर्ति ने उक्त खण्डन समन्तभद्र का ही किया है, यह स्पष्ट ज्ञात होता है। धर्मकीर्ति का 'तदप्येकान्तसम्भवात्' पद भी आकस्मिक नहीं है, जिसके द्वारा उन्होंने 'सर्वथा एकान्त के त्याग से होने वाले किंचित् (कथंचित्) के विधान—स्याद्वाद (अनेकान्त) में भी एकान्त की सम्भावना करके उसका—अनेकान्त का खण्डन किया है।

इसके सिवाय धर्मकीर्ति ने समन्तभद्र की उस मान्यता का भी खण्डन किया है[२४], जिसे उन्होंने 'सदेव सर्वं कोनेच्छेत्' (का० १५) आदि कथन द्वारा स्थापित किया है।[२५] वह मान्यता है सभी वस्तुओं को सद्-असद्, एक-अनेक, आदि रूप से उभयात्मक (अनेकान्तात्मक) प्रतिपादन करना। धर्मकीर्ति उसका खण्डन करते हुए कहते हैं कि 'सबको उभय रूप मानने पर उनमें कोई भेद नहीं रहेगा। फलतः जिसे 'दही खा' कहा, वह ऊँट को खाने के लिए क्यों नही दोड़ता ? जब सभी पदार्थ सभी रूप हैं तो उनके वाचक शब्द और बोधक ज्ञान भी भिन्न-भिन्न नहीं हो सकते।

धर्मकीर्ति के द्वारा किया गया समन्तभद्र का यह खण्डन भी अकलंक को सह्य नहीं हुआ और उनके उपर्युक्त दोनों आक्षेपों का जवाब बड़ी तेजस्विता के साथ उन्होंने दिया

---

२२. भूतबली-पुष्पदन्त, षट्खं० १।१।७९।

२३. सिय अत्थि णत्थि उहयं अव्वत्तव्वं पुणो य तत्तिदयं।
दव्वं खु सत्तभंगं आदेसवसेण संभवदि ॥—पंचास्ति० गा० १४।

२४. सर्वस्योभयरुपत्वे तद्विशेषनिराकृतेः।
चोदितो दधि खादेति किमुष्ट्रं नाभिधावति ॥—प्रमाणवा० १-१८३।

२५. कथंचित्तें सदेवेष्टं कथंचिदसदेव तत्।
तथोभयमवाच्यं च नययोगान्त सर्वथा ॥
सदेव सर्वं को नेच्छेत् स्वरूपादिचतुष्टयात्।
असदेव विपर्यासान्न चेन्न व्यवतिष्ठते ॥—आप्त मी. का. १४, १५ आदि।

है।[२६] प्रथम आक्षेप का उत्तर देते हुए वे कहते हैं कि 'जो विज्ञप्तिमात्र को जानता है और लोकानुरोध से बाह्य-पर को भी स्वीकार करता है और फिर भी सबको शून्य कहता है तथा प्रतिपादन करता है कि न ज्ञाता है, न उसमें फल है और न कुछ अन्य जाना जाता है, ऐसा अश्लील, आकुल और अयुक्त प्रलाप करता है उसे प्रमत्त (पागल), जडबुद्धि और विविध आकुलताओं से घिरा हुआ समझना चाहिए।' समन्तभद्र पर किये गये धर्मकीर्ति के प्रथम आक्षेप का 'यह जवाब जैसे को तैसा' नीति का पूर्णतया परिचायक है।

धर्मकीर्ति के दूसरे आक्षेप का भी उत्तर अकलंक उपहास पूर्वक देते हुए कहते हैं कि 'जो दही और ऊँट में अभेद का प्रसंग देकर सभी पदार्थों को एक हो जाने की आपत्ति प्रकट करता है और इस तरह स्याद्वाद-अनेकान्तवाद का खण्डन करता है, वह पूर्व पक्ष (अनेकान्तवाद-स्याद्वाद) को न समझ कर दूषण देने वाला होकर भी विदूषक-दूषक नहीं है, जोकर है। सुगत भी कभी मृग था और मृग भी सुगत हुआ माना जाता है। तथापि सुगत को वन्दनीय और मृग को भक्षणीय कहा गया है और इस तरह पर्याय भेद से सुगत और मृग में वन्दनीय एवं भक्षणीय की भेदव्यवस्था तथा चित्तसन्तान की अपेक्षा से उनमें अभेद व्यवस्था की जाती है, उसी प्रकार प्रतीति बल से—पर्याय और द्रव्य की प्रतीति से सभी पदार्थों में भेद और अभेद दोनों की व्यवस्था है। अतः 'दही खा' कहे जाने पर कोई ऊँट को खाने के लिए क्यों दौड़ेगा, क्योंकि सत्—द्रव्य की अपेक्षा से उनमें अभेद होने पर भी पर्याय की दृष्टि से उनमें उसी प्रकार भेद है जिस प्रकार सुगत और मृग में है। अत एव 'दही खा' कहने पर कोई दही खाने के लिए दौड़ेगा, क्योंकि वह भक्षणीय है और ऊँट खाने के लिए वह नहीं दौड़ेगा, क्योंकि वह अभक्षणीय है। इस तरह विश्व की सभी वस्तुओं को उभयात्मक-अनेकान्तात्मक मानने में कौन-सी आपत्ति या विपत्ति है, अर्थात् कोई आपत्ति या विपत्ति नहीं है।

अकलंक के इन सन्तुलित एवं सबल जवाबों से बिलकुल असन्दिग्ध है कि समन्तभद्र की आप्तमीमांसागत स्याद्वाद और अनेकान्तवाद की मान्यताओं का ही धर्मकीर्ति ने

---

२६. (क) ज्ञात्वा विज्ञप्तिमात्रं परमपि च बहिर्भासि भावप्रवादम्,
चक्रे लोकानुरोधात् पुनरपि सकलं नेति तत्त्वं प्रपेदे।
न ज्ञाता तस्य तस्मिन् न च फलमपरं ज्ञायते नापि किंचित्,
इत्यश्लील प्रमत्तः प्रलपति जडधीराकुलंव्याकुलाप्तः॥
—न्या. वि. २-१६१।

(ख) दध्युष्ट्रादेरभेदत्वप्रसंगादेकचोदनम् ।
पूर्वपक्षमविज्ञाय दूषकोऽपि विदूषकः॥
सुगतोऽपि मृगोजातो मृगोऽपि सुगतः स्मृतः।
तथापि सुगतो वंद्यो मृगः खाद्यो यथेष्यते॥
तथा वस्तुबलादेव भेदाभेदव्यवस्थितेः।
चोदितो दधि खादेति किमुष्ट्रमभिधावति॥
—न्या. वि. ३-३७३, ३७४।

खण्डन किया है और उत्तर अकलंक ने दिया है। यदि समन्तभद्र धर्मकीर्ति के परवर्ती होते तो वे स्वयं उनका जवाब देते और उस स्थिति में अकलंक को धर्मकीर्ति के उपर्युक्त आक्षेपों का उत्तर देने का मौका ही नहीं आता।

चालीस-पचास वर्ष पूर्व स्व. पं. महेन्द्र कुमार न्यायाचार्य, स्व. पं. सुखलाल संघवी आदि कुछ विद्वानों ने समन्तभद्रको धर्मकीर्तिका परवर्ती होने की सम्भावना की थी।[२७] किन्तु अब ऐसे प्रचुर प्रमाण सामने आ गये हैं, जिनके आधार पर धर्मकीर्ति समन्तभद्र से काफी उत्तरवर्ती (३००-४०० वर्ष पश्चात्) सिद्ध हो चुके हैं। इस विषय में डॉ. ए. एन. उपाध्ये एवं डॉ. हीरालाल जैन का शाकटायन व्याकरण पर लिखा प्रधान सम्पादकीय द्रष्टव्य है। 'धर्मकीर्ति और समन्तभद्र' शीर्षक हमारा शोधपूर्ण लेख भी अवलोकनीय है[२८], जिसमें उक्त विद्वानों के हेतुओं पर विमर्श करने के साथ ही पर्याप्त तथा अनुसन्धान प्रस्तुत किया गया है।

दूसरा प्रश्न यह उठता है कि 'सिद्धसेन के न्यायावतार और समन्तभद्र के श्रावकाचार में किसी पद (पद्य) को समानरूप से पाये जाने पर समन्तभद्र को ही पूर्ववर्ती क्यों माना जाय? यह भी तो सम्भव है कि समन्तभद्र ने स्वयं उसे सिद्धसेन से लिया हो और वह उससे परवर्ती हो?'

प्रस्तुत सम्भावना इतनी शिथिल और निर्जीव है कि उसे पुष्ट करने वाला एक भी प्रमाण नहीं दिया जा सकता। अनुसन्धान के क्षेत्र में यह आवश्यक है कि सम्भावना के पोषक प्रमाण दिये जायें, तभी उसका मूल्याङ्कन होता है और तभी वह विद्वानों द्वारा आदृत होती है।

यहाँ उसी पर विमर्श किया जाता है। समन्तभद्र द्वारा रचित एक श्रावकाचार है, जो सबसे प्राचीन महत्त्वपूर्ण और सुव्यवस्थित श्रावकाचार प्रतिपादक ग्रन्थ है। इसके आरम्भ में धर्म की व्याख्या का उद्देश्य बतलाते हुए उसे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चरित्र इन तीन रूप बतलाया गया है। सम्यक्दर्शन का स्वरूप उन्होंने देव, शास्त्र और गुरु का दृढ़ एवं अमूढ श्रद्धान कहा है। अतएव उन्हें तीनों का लक्षण बतलाना भी आवश्यक था। देवका लक्षण प्रतिपादन करने के उपरान्त समन्तभद्रने ९ वें पद्यके[२९] द्वारा शास्त्र का लक्षण निरूपित किया है। यह पद्य सिद्धसेन के न्यायावतार में भी उसके ९ वें पद्य के रूप में पाया जाता है।

---

२७. न्यायकु. द्वि. भा., प्रस्ता० पृ. २७, अकलं० ग्रन्थत्रय, प्राक्कथ. पृ. ९, न्यायकु. द्वि. प्रा. पृ. १८, १९, २०।

२८. जैनदर्शन और प्रमाणशास्त्र परिशीलन, पृ. १२६ से १३३।

२९. आप्तोपज्ञमनुल्लंघ्यमदृष्टेष्टविरोधकम्।
तत्त्वोपदेशकृत्सार्वं शास्त्रं कापथघट्टनम्॥—रत्नक. श्लो. ९।

अब विचारणीय है कि यह पद्य श्रावकाचार का मूल पद्य है या न्यायावतार का मूल पद्य है। श्रावकाचार में यह जहाँ स्थित है वहाँ उसका होना आवश्यक और अनिवार्य है। किन्तु न्यायावतार में जहाँ वह है वहाँ उसका होना आवश्यक एवं अनिवार्य नहीं है, क्योंकि वह वहाँ पूर्वोक्त शब्द लक्षण (का. ८)[30] के समर्थन में अभिहित है। उसे वहाँ से हटा देने पर उसका अङ्ग-भङ्ग नहीं होता। किन्तु समन्तभद्र के श्रावकाचार से उसे अलग कर देने पर उसका अङ्ग-भङ्ग हो जाता है। इससे स्पष्ट है कि उक्त ९ वाँ पद्य, जिसमें शास्त्र का लक्षण दिया गया है, श्रावकाचार मूल है और न्यायावतार में अपने विषय (८ वें पद्य में कथित शाब्द लक्षण) के समर्थन के लिए उसे वहाँ से ग्रन्थकार ने स्वयं लिया है या किसी उत्तरवर्ती ने लिया है और जो बाद को उक्त ग्रन्थ का भी अङ्ग बन गया। यह भी ध्यातव्य है कि श्रावकाचार में आप्त के लक्षण के बाद आवश्यक तौर पर प्रतिपादनीय शास्त्र लक्षण का प्रतिपादक अन्य कोई पद्य नहीं है, जबकि न्यायावतार में शाब्द लक्षण का प्रतिपादक ८ वां पद्य है। इस कारण भी उक्त ९ वां पद्य (आप्तोपज्ञमनु-) श्रावकाचार का मूल पद्य है, जिसका वहाँ मूल रूप से होना नितान्त आवश्यक और अनिवार्य है। तथा न्यायावतार में उसका ८ वें पद्य के समक्ष, मूलरूप में होना अनावश्यक, व्यर्थ और पुनरुक्त है। अतः यही मानने योग्य एवं न्याय संगत है कि न्यायावतार में वह समन्तभद्र के श्रावकाचार से लिया गया है, न कि श्रावकाचार में न्यायावतार से उसे लिया गया है। न्यायावतार से श्रावकाचार में उसे (९ वें पद्य को) लेने की सम्भावना बिलकुल निर्मूल एवं बेदम है।

इसके अतिरिक्त ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में देखने पर न्यायावतार में धर्मकीर्ति[31] (ई० ६३५), कुमारिल (ई० ६५०)[32] और पात्र स्वामी (ई० ६ ठी, ७ वीं शती)[33] इन

---

३०. दृष्टेष्टाव्याहताद्वाक्यात् परमार्थाभिधायिनः।
तत्त्वग्राहितयोत्पन्नं मानं शाब्दं प्रकीर्तितम् ॥—न्यायाव. श्लो. ८।

३१. (क) न प्रत्यक्षपरोक्षाभ्यां मेयस्यान्यस्य संभवः।
तस्मात्प्रमेयद्वित्वेन प्रमाणद्वित्वमिष्यते ॥—प्र. वा. ३-६३।
प्रत्यक्षं च परोक्षं च द्विधामेयविनिश्चयात्।—न्यायाव. श्लो. १।
(ख) 'कल्पनापोढमभ्रान्तं प्रत्यक्षम्'—न्या. बि. पृ. ११।
'अनुमानं तदभ्रान्तं प्रमाणत्वात् समक्षवत्।'—न्यायाव. श्लो. ५।

३२. कुमारिल के प्रसिद्ध प्रमाणलक्षण (तत्रापूर्वार्थविज्ञानं निश्चितं बाधवर्जितम्। अदुष्टकारणारब्धं प्रमाणं लोकसम्मतम् ॥) का 'बाधवर्जितम' विशेषण न्यायावतार के प्रमाणलक्षण में 'बाधविर्जितम्' के रूप में अनुसृत है।

३३. पात्रस्वामिका 'अन्यथानुपपन्नत्वं' आदि प्रसिद्ध हेतुलक्षण न्यायावतार में 'अन्यथानुपपन्नत्वं हेतोर्लक्षणमीरितम्' इस हेतुलक्षणप्रतिपादक कारिका के द्वारा अपनाया गया है और 'ईरितम्' पदका प्रयोग कर उसकी प्रसिद्धि भी प्रतिपादित की गयी है।

ग्रन्थकारों का अनुसरण पाया जाता है और ये तीनों ग्रन्थकार समन्तभद्र के उत्तरवर्ती हैं। तब समन्तभद्र को न्यायावतारकार सिद्धसेन का परवर्ती बतलाना अयुक्त या अप्रमाण (निराधार) है।

तीसरा प्रश्न है कि न्याय शास्त्र के समग्र विकास की प्रक्रिया में जैन न्याय, बौद्ध-न्याय तथा ब्राह्मण-न्याय का कहाँ स्थान है। हम ने 'जैन न्याय का विकास' लेख[३४] में यह लिखा है कि 'जैन न्याय का उद्गम बौद्ध और ब्राह्मण न्यायों से नहीं हुआ, अपितु दृष्टिवाद श्रुत से हुआ है। यह सम्भव है कि उक्त न्यायों के साथ जैन न्याय भी फला-फूला हो। अर्थात् जैन न्याय के विकास में ब्राह्मण न्याय और बौद्ध न्याय का विकास प्रेरक हुआ हो और उनकी विविध क्रमिक शास्त्र-रचना जैन न्याय की क्रमिक शास्त्र-रचना में सहायक हुई हो। समकालीनों में ऐसा आदान-प्रदान होना या प्रेरणा लेना स्वाभाविक है। जहाँ तक जैन न्याय के विकास का प्रश्न है, उसमें हमने स्पष्टतया बौद्ध और ब्राह्मण न्याय के विकास को प्रेरक बतलाया है और उनकी शास्त्र-रचना को जैन न्याय की शास्त्र-रचना में सहायक स्वीकार किया है। हाँ, जैन न्याय का उद्गम उनसे नहीं हुआ, अपितु दृष्टिवाद नामक बारहवें अङ्गश्रुत से हुआ। अपने इस कथन को हमने सिद्धसेन (द्वात्रिंशिकाकार)[३५], अकलंक[३६], विद्यानन्द[३७] और यशोविजय[३८] के प्रतिपादनों से पुष्ट एवं प्रमाणित किया है।

एक अन्य प्रश्न यह उठाया जाता है कि कुछ बातों में तत्त्वार्थ सूत्रकार और अन्य श्वेता, आचार्यों में मतभेद होना इस बात का प्रमाण नहीं है कि तत्त्वार्थ सूत्रकार श्वेता परम्परा के नहीं हो सकते। इस कथन के समर्थन में कुन्दकुन्द और तत्त्वार्थ सूत्रकार के नयों और गृहस्थ के १२ व्रतों सम्बन्धी मतभेदों का उल्लेख किया गया है।

इस सम्बन्ध में यह ध्यातव्य है कि अन्तिम श्रुतकेवली भद्रबाहु के बाद जैन संघ दो परम्पराओं में विभक्त हो गया—एक दिगम्बर और दूसरी श्वेताम्बर। ये दोनों भी उपपरम्पराओं में विभाजित हैं। किन्तु मूलत. दिगम्बर और श्वेताम्बर ये दो ही परम्पराएँ हैं। जो आचार्य दिगम्बर और श्वेताम्बर आचार्य कहे जाते हैं तथा उनके द्वारा निर्मित साहित्य दिगम्बर और श्वेताम्बर साहित्य माना जाता है।

अब देखना है कि तत्त्वार्थ सूत्र में दिगम्बरत्व का समथन है या श्वेताम्बरत्व का। हमने अपने 'तत्त्वार्थ सूत्र की परम्परा' निबन्ध में इसी दिशा में विचार किया है। इस निबन्ध की भूमिका बाँधते हुए उसमें प्राक्वृत्त के रूप में हमने लिखा है[३९] कि 'जहाँ तक

३४. जैन दर्शन और प्रमाणशास्त्र परिशीलन, पृ. ७।
३५. द्वात्रिंशिका, १-३०, ४-१५।
३६. तत्त्वार्थवा० ८-१, पृ. २९५।
३७. अष्टसं., पृ. २३८।
३८. अष्ट सं. विवरण (टीका), पृ. १।
३९. जैनदर्शन और प्रमाण शा०, पृ. ७६।

हमारा ख्याल है, सबसे पहले पण्डित सुखलाल जी 'प्रज्ञाचक्षु' ने तत्त्वार्थसूत्र और उसकी व्याख्यों तथा कर्तृत्व विषय में दो लेख लिखे थे और उनके द्वारा तत्त्वार्थसूत्र और उसकी कर्ता को तटस्थ परम्परा (न दिगम्बर, न श्वेताम्बर) का सिद्ध किया था। इसके कोई चार वर्ष बाद सन् १९३४ में उपाध्याय श्री आत्मारामजी ने कतिपय श्वेताम्बर आगमों के सूत्रों के साथ तत्त्वार्थ सूत्र के सूत्रों का तथोक्त समन्वय करके 'तत्त्वार्थसूत्र-जैनागम-समन्वय' नाम से एक ग्रन्थ लिखा और उसमें तत्त्वार्थसूत्र को श्वेताम्बर परम्पराका ग्रन्थ प्रसिद्ध किया। जब यह ग्रन्थ पण्डित सुखलालजी को प्राप्त हुआ, तो अपने पूर्व (तटस्थ परम्परा) के विचार को छोड़कर उन्होंने उसे मात्र श्वेताम्बर परम्परा का प्रकट किया तथा यह कहते हुए कि "उमास्वाति श्वेताम्बर परम्परा के थे और उनका सभाष्य तत्त्वार्थ सचेल पक्षके श्रुतके आधार पर ही बना है।"···"वाचक उमास्वाति श्वेताम्बर परम्परा में हुए, दिगम्बर में नहीं।" इस तरह निःसंकोच तत्त्वार्थसूत्र और उसके कर्ताको श्वेताम्बर होने का अपना निर्णय भी उन्होंने दे दिया है।

इसके बाद पं० परमानन्दजी शास्त्री[४०], पं० फूलचन्द्रजी शास्त्री[४१], पं० नाथूरामजी प्रेमी[४२] जैसे कुछ दिगम्बर विद्वानों ने भी तत्त्वार्थ सूत्रकी जांच की। इनमें प्रथम के दो विद्वानों ने उसे दिगम्बर और प्रेमीजी ने यापनीय ग्रन्थ प्रकट किया। हमने भी उस पर विचार करना उचित एवं आवश्यक समझा और उसीके फलस्वरुप तत्त्वार्थसूत्रकी मूल परम्परा खोजने के लिए उक्त निबन्ध लिखा। अनुसन्धान करने और साधक प्रमाण मिलने पर हमने उसकी मूल परम्परा दिगम्बर बतलायी।

तत्त्वार्थसूत्र और कुन्दकुन्द के ग्रन्थों में प्रतिपादित नयों और गृहस्थ के १२ व्रतों में वैचारिक या विवेचन पद्धति का अन्तर है। ऐसा मतभेद परम्परा की भिन्नता को प्रकट नहीं करता। समन्तभद्र, जिनसेन और सोमदेव के अष्टमूलगुण भिन्न होनेपर भी वे एक ही (दिगम्बर) परम्पराके हैं। पात्रभेद एवं कालभेद से उनमें ऐसा विचार-भेद होना सम्भव है। विद्यानन्द ने अपने ग्रन्थों में प्रत्यभिज्ञान के दो भेद माने हैं और अकलंक, मणिक्यनन्दि आदि ने उसके अनेक (दो से ज्यादा) भेद बतलाये हैं। और ये सभी दिगम्बर आचार्य हैं। पर तत्त्वार्थसूत्र और सचेलश्रुत में ऐसा अन्तर नहीं है। उनमें मौलिक अन्तर है, जो परम्परा भेद का सूचक है। ऐसे मौलिक अन्तर को ही हमने उक्त निबन्ध में दिखाया है। संक्षेप में उसे यहाँ दिया जाता है—

तत्त्वार्थसूत्र	सचेलश्रुत
१. अदर्शन परीषह, ९-९, २४।	दंसण परीसह, सम्मत्त परीसह, (उत्तरा. सू. पृ. ८२)।

---

४०. अनेकान्त, वर्ष ४, कि. १।

४१. अनेकान्त, वर्ष ४, कि. ११-१२ तथा वर्ष ५, कि. १-२।

४२. जैन साहित्यका इतिहास, पृ. ५३३, द्वि. सं. १९५६।

तत्त्वार्थसूत्र	सचेलश्रुत
२. एक साथ १९ परीषह, ९-१७।	एक साथ बीस परीषह, (उत्तरा. त. जैना. पृ. २०८)।
३. तीर्थंकर प्रकृति के १६ बंधकारण, ६-२४।	तीर्थंकर प्रकृति के २० बंधकारण, (ज्ञातृ. सू. ८-६४)।
४. विविक्तशय्यासनतप, ९-१९।	संलीनता तप, (व्याख्याप्र. सू. २५।७।८)।
५. नाग्न्य परीषह, ९-९।	अचेल परीषह, (उत्तरा. सू. पृ. ८२३।
६. लोकान्तिक देवों के ८ भेद, ४-४२।	लोकान्तिक देवों के ९ भेद, (ज्ञातृ., भगवती)।

यह ऐसा मौलिक अन्तर है, जिसे श्वे. आचार्यों का मतभेद नहीं कहा जा सकता वह तो स्पष्टतया परम्पराभेद का प्रकाशक है। निर्युक्तिकार भद्रबाहु या अन्य श्वेता. आचार्यों ने सचेल श्रुतका पूरा अनुगमन किया है, पर तत्त्वार्थसूत्रकार ने उसका अनुगमन नहीं किया। अन्यथा सचेलश्रुत-विरुद्ध उक्त प्रकार का कथन तत्त्वार्थसूत्र में न मिलता।

तत्त्वार्थसूत्र में 'अचेल परीषह' के स्थान पर 'नाग्न्य परीषह' रखने पर विचार करते हुए हमने उक्त निबन्ध में लिखा[43] कि 'अचेल' शब्द जब भ्रष्ट हो गया और उसके अर्थ में भ्रान्ति होने लगी, तो आ. उमास्वाति ने उसके स्थान में नग्नता—सर्वथा वस्त्र-रहितता अर्थ को स्पष्टतः ग्रहण करने के लिए 'नाग्न्य' शब्द का प्रयोग किया।' इसका तर्कसंगत समाधान करके एक विद्वान लिखते हैं कि श्वे. आगमों में नग्न के प्राकृत रूप नग्ग या णागिण के अनेक प्रयोग देखे जाते हैं।' प्रश्न यह नहीं है कि आगमों में नग्न के प्राकृत रूप नग्ग या ग्गणि के प्रयोग मिलते हैं। प्रश्न यह है कि श्वे. आगमों में क्या 'अचेल परीषह' की स्थानापन्न 'नाग्न्य परीषह' उपलब्ध है? इस प्रश्न का उत्तर न देकर केवल उनमें 'नाग्न्य' शब्द के प्राकृत रूपों (नग्ग, णगिन) के प्रयोगों की बात करना समाधान है। वस्तुतः उन्हें यह बताना चाहिए कि उनमें नाग्न्य परीषह है। किन्तु यह तथ्य है कि उनमें 'नाग्न्य परीषह' नहीं है। तत्त्वार्थसूत्रकार ने ही उसे 'अचेल परीषह' के स्थान में सर्वप्रथम अपने तत्त्वार्थसूत्र में दिया है।

उक्त निबन्ध में परम्परा भेद की सूचक तत्त्वार्थसूत्रगत एक बात कही है[44] कि तत्त्वार्थसूत्र में श्वेताम्बर श्रुतसम्मत संलीनता तप का ग्रहण नहीं किया, इसके विपरीत उनमें विविक्त शय्यासन तप का ग्रह है, जो श्वेताम्बर श्रुत में नहीं है। हरि भद्रसूरि[45] के अनुसार संलीनता तप के चार भेदों में परिगणित विविक्त चर्या द्वारा भी तत्त्वार्थसूत्रकार

43. जैन दर्शन और प्रमाणशास्त्र परिशीलन, पृ. ८३।

44. वही, पृ. ८१।

45. व्याख्याप्र. श्रा. २५, उ. ७, सू. ८ की हरिभद्रसूरिकृत वृत्ति तथा वही, पृ. ८१।

कि विविक्त शय्यासन का ग्रहण नहीं हो सकता, क्योंकि विविक्त चर्या दूसरी चीज है और विविक्त शय्यासन अलग चीज है।

हमारे इस कथन की भी समीक्षा करते हुए लिखा गया है कि विविक्तचर्या में और विविक्तशय्यासन में कोई अर्थ भेद है ही नहीं।

पर जैन धर्म का साधारण ज्ञाता भी यह जानता है कि चर्या गमन (चलने) को कहा गया है और शय्यासन सोने एवं बैठने को कहते है। दोनों में दो भिन्न दिशाओं की तरह भेद है। साधु जब ईर्या समिति से चलता है—चर्या करता हैं तब वह सोता-बैठता नहीं है और जब सोता-बैठता है तब वह चलता नहीं है। वस्तुतः उनमें पूर्व और पश्चिम जैसा अन्तर है। यहाँ विशेष ध्यातव्य है कि तत्त्वार्थ सूत्रकार ने २२ परीवहों में चर्या, निषद्या और शय्या इन तीनों को परीवह के रूप में गिनाया है। किन्तु तपों का विवेचन करते हुए उन्होंने चर्या को तप नहीं कहा, केवल शय्या और आसन दोनों को एक बाह्यतप बतलाया है[४६], जो उनकी सूक्ष्म सिद्धान्तज्ञता को प्रकट करता है। वास्तव में चर्या विविक्त में नहीं हो सकती। मार्ग में जब साधु गमन करता है तो उसमें उसे मार्गजन्य कष्ट तो हो सकता है और उसे सहन करने से उसे परीषहजय कहा जा सकता है। किन्तु उसमें विविक्तता नहीं हो सकता और इस लिए उन्होंने विविक्त चर्या तप नहीं बतलाया। शय्या और आसन दोनों एकान्त में हो सकते हैं। अतएव उन्हें विविक्त शय्यासन नाम से एक तप के रूप में बाह्य तपों में भी परिगणित किया गया है। प० सुखलाल जी[४७] ने भी चर्या और शय्यासन में अर्थभेद स्वीकार किया है। उन्होंने स्पष्ट लिखा है कि 'स्वीकार किये धर्मजीवन को पुष्ट रखने के लिए असंग होकर भिन्न-भिन्न स्थानों में विहार और किसी भी एक स्थान मे नियतवास स्वीकार न करना चर्या परीषह है।' '....आसन लगाकर बैठे हुए ऊपर यदि भय का प्रसंग आ पड़े तो उसे अकम्पित भाव से जीतना कि वा आसन आसन से च्युत न होना निषद्या परीषह है' '....जगह में समभावपूर्वक शयन करना शय्या-परीषह है।'

तत्त्वार्थ सूत्र में परम्परा भेद की एक और महत्त्वपूर्ण बात को उसी निबन्ध में प्रदर्शित किया गया है।[४८] हमने लिखा है कि श्वेताम्बर श्रुत में तीर्थंकर प्रकृति के २० बन्ध कारण बतलाये हैं और इसमें ज्ञातृधर्मकथांग सूत्र (८-६४) तथा निर्युक्तिकार भद्रबाहु की आवश्यकनिर्युक्ति की चार गाथाएँ प्रमाण रूप मे दी हैं। किन्तु तत्त्वार्थ सूत्र में तीर्थंकर प्रकृति के १६ ही कारण निर्दिष्ट हैं, जो दिगम्बर परम्परा के प्रसिद्ध आगम 'षट्खण्डागम' (३-४१) के अनुसार हैं और उनका वही क्रम तथा वे ही नाम हैं।

इसकी भी समीक्षा करते हुए लिखा गया है कि 'प्रथम तो यह तत्त्वार्थ एक सूत्रग्रन्थ है, उसकी शैली संक्षिप्त है, दूसरे तत्त्वार्थसूत्रकार ने १६ की संख्या का निर्देश

४६. त. सू. ९-१९।

४७. त. सू. विवेचन सहित, ९-९, पृ. ३४८।

४८. जैन दर्शन और प्रमाण शास्त्र, परि०, पृ. ७९-८०।

नहीं किया है।' यह लिखने के बाद तत्त्वार्थसूत्र में सचेल श्रुतपना सिद्ध करने के लिए पुनः लिखा है कि आवश्यक निर्युक्ति और ज्ञातधर्म कथा में जिन बीस बोलों का उल्लेख है उनमें जो ४ बातें अधिक हैं वे हैं—सिद्ध भक्ति, स्थविर भक्ति (वात्सल्य), तपस्वी-वात्सल्य और अपूर्वज्ञान ग्रहण। इनमें से कोई भी बात ऐसी नहीं है, जो दिगम्बर परम्परा को अस्वीकृत रही हो, इस लिए छोड़ दिया हो, यह तो मात्र उसकी संक्षिप्त शैली का परिणाम है।'

इस सम्बन्ध में प्रश्न किया जा सकता है कि ज्ञातृधर्मकथासूत्र भी सूत्रग्रन्थ है, उनमें बीस कारण क्यों गिनाये, तत्त्वार्थसूत्र की तरह उसमें १६ ही क्यों नहीं गिनाये, क्योंकि सूत्रग्रन्थ है और सूत्रग्रन्थ होने से उसकी भी शैली संक्षिप्त है। तत्त्वार्थसूत्र में १६ की संख्या का निर्देशन होने की तरह ज्ञातृधर्मकथासूत्र में भी २० की संख्या का निर्देशन होने से क्या उसमें २० के सिवाय और भी कारणों का समावेश है? वस्तुतः तत्त्वार्थसूत्र में सचेलश्रुत के आधार पर तीर्थङ्कर प्रकृति के बन्धकारण नहीं बतलाये, अन्यथा आवश्यक निर्युक्ति की तरह उसमें ज्ञातृधर्मकथासूत्र के अनुसार वे ही नाम और वे ही २० संख्यक कारण प्रतिपादित होते। किन्तु उनमें दिगम्बर परम्परा के षट्खण्डागम[४९] के अनुसार वे ही नाम और उतनी ही १६ की संख्या को लिए हुए बन्धकारण निरुपित हैं। इससे स्पष्ट है कि तत्त्वार्थसूत्र दिगम्बर श्रुत के आधार पर रचा गया है और इस लिए वह दिगम्बर परम्परा का ग्रन्थ है और उसके कर्ता दिगम्बराचार्य हैं। उत्सूत्र और उत्सूत्र लेखक श्वेताम्बर परम्परा का अनुसारी नहीं हो सकता।

अब रही तत्त्वार्थसूत्र में १६ की संख्या का निर्देश न होने की बात। सो प्रथम तो वह कोई महत्त्व नहीं रखती, क्योंकि तत्त्वार्थसूत्र में जिसके भी भेद प्रतिपादित हैं उसकी संख्या का कहीं भी निर्देश नहीं है। चाहे तपों के भेद हों, चाहे परीष हों आदि के भेद हों। सूत्रकार की यह पद्धति है, जिसे सर्वत्र अपनाया गया है। अतः तत्त्वार्थसूत्रकार को तीर्थंकर प्रकृति के बन्धकारणों को गिनाने के बाद संख्यावाची १६ (सोलह) के पद का निर्देश अनावश्यक है। तत्संख्यक कारणों को गिना देने से ही वह संख्या सुतरां फलित हो जाती है। १६ की संख्या न देने का यह अर्थ निकालना सर्वथा गलत है कि उसके न देने से तत्त्वार्थ सूत्रकारको २० कारण अभिप्रेत हैं और उन्होंने सिद्धभक्ति आदि उन चार बन्ध कारणों का संग्रह किया है, जिन्हें आवश्यक निर्युक्ति और ज्ञातधर्म कथा में २० कारणों (बोलों) के अन्तर्गत बतलाया गया है। अतः उपर्युक्त अर्थ निकालना भ्रामक है। दूसरी बात यह है कि तीर्थङ्कर प्रकृति के १६ बन्धकारणों का प्ररूपक सूत्र (त० सू० ६-२४) जिस दिगम्बर श्रुत (षट्खण्डागम) के आधार से रचा गया है उसमें स्पष्टतया 'दंसण-विसुज्झदाए'''इच्चेदेहिं सोलसेहि कारणेहि जीवा तित्थयरणामगोदं कम्मं बंधंति।'—

४९. षट्खं. ३-४०, ४१, पुस्तक ८, पृ. ७८-७९।

(३-४१, पुस्तक ८) इस सूत्र[५०] में तथा इसके पूर्ववर्ती सूत्र[५१] (३-४०) में भी १६ की संख्या का निर्देश है। अतः उस षट्खण्डागम के इन दो सूत्रों के आधार से रचे तत्त्वार्थसूत्र के उल्लिखित (६-२४) सूत्र में १६ की संख्या का निर्देश आवश्यक है। उसकी अनुवृत्ति वहीं से सुतरा हो जाती है। सिद्धभक्ति आदि अधिक ४ बातें दिगम्बर परम्परा में स्वीकृत हैं या नहीं, यह अलग प्रश्न है। किन्तु यह सत्य है कि वे तीर्थंकर प्रकृति की अलग बन्ध कारण नहीं मानी गयीं। सिद्धभक्ति कर्मध्वंस का कारण है तब वह कर्मबन्ध का कारण कैसे हो सकती है। इसी से उसे तीर्थङ्कर प्रकृति के बन्धकारणों में सम्मिलित नहीं किया। अन्य तीन बातों में स्थविर भक्ति और तपस्वि वात्सल्य का आचार्य भक्ति एवं साधुसमाधि में तथा अपूर्वज्ञान ग्रहण का अभीक्ष्ण-ज्ञानोपयोग में समावेश कर लेने से उन्हें पृथक् निरुपण करने की आवश्यकता नहीं है।

हमने अपने उक्त निबन्ध में दिगम्बरत्व की समर्थक एक बात यह भी कही है कि तत्त्वार्थसूत्र में स्त्री परीषह और दंशमशक इन दो परीषहों का प्रतिपादन है, जो अचेल श्रुत के अनुकूल हैं। उसकी अचेल श्रुत के आधार से रचना मानने पर इन दो परीषहों की तरह पुरुष परीषह का भी उसमें प्रतिपादन होता, क्योंकि सचेल श्रुत में स्त्री और पुरुष दोनों को मोक्ष स्वीकार किया गया है तथा दोनों एक दूसरे के मोक्ष में उपद्रवकारी हो सकते हैं। कोई कारण नहीं कि स्त्री परीषह तो अभिहित हो और पुरुष परीषह अभिहित न हो, क्योंकि सचेल श्रुत के अनुसार दोनों में मुक्ति के प्रति कोई वैषम्य नहीं। किन्तु दिगम्बर श्रुत के अनुसार पुरुष में वज्रवृषभनाराच संहननत्रय हैं, जो मुक्ति में सहकारी कारण हैं। परन्तु स्त्री के उनका अभाव होने से मुक्ति संभव नहीं है और इसी से तत्त्वार्थ-सूत्र में स्त्री परीषह का प्रतिपादन है, पुरुष परीषह का नहीं। इस प्रकार दंशमशक परीषह सचेल साधु को नहीं हो सकती—नग्न-दिगम्बर-पूर्णतया अचेत साधु को ही सम्भव है।

उक्त विद्वान ने इन दोनों बातों की भी समीक्षा करते हुए यह प्रश्न उठाया है कि 'जो ग्रन्थ इन दो परीषहों का उल्लेख करता हो, वह दिगम्बर परम्परा का होगा, यह कहना भी उचित नहीं है। फिर तो उन्हें सभी श्वेताम्बर आचार्यों एवं ग्रन्थों को दिगम्बर परम्परा का मान लेना होगा, क्योंकि उक्त दोनों परीषहों का उल्लेख तो सभी श्वेताम्बर

---

५०. दसणविसुज्झदाए विणयसंपण्णदाए सीलव्वदेसु णिरदिचारदाए आवासएसु अपरिहीणदाए खणलवबुज्झणदाए लद्धिसंवेगसंपण्णदाए जधाथामे तधातवे साहूणं पासुअपरिचाणदाए साहूणं समाहिसंधारणाए साहूण वेज्जावच्च जोगजुत्तदाए अरहंतभत्तीए बहुसुदभत्तीए पवयणभत्तीए पवयणवच्छलदाए पवयणप्पभावणदाए अभिक्खणं अभिक्खणं णाणोवजोगजुत्तदाए इच्चेदेहि सोलसेहि कारणेहि जीवा तित्थयरणामगोदं कम्मं बंधंति ॥४१॥

५१. तत्थ इमेहि सोलसेहि कारणेहि जीवा तित्थयरणामगोदकम्मं बंधंति ॥४०॥ इन दोनों सूत्रों में १६ की संख्याका स्पष्ट निर्देश है।

आचार्यों ने एव श्वेताम्बर आगमों में किया गया और किसी श्वेताम्बर ग्रन्थ में पुरुष परीषह का उल्लेख नहीं है।'

समीक्षक की यह आपत्ति उस समय बिलकुल निरर्थक सिद्ध होती है, जब जैन संघ एक अविभक्त संघ था और तीर्थङ्कर महावीर की तरह पूर्णतया अचेल (सर्वथा वस्त्र रहित) रहता था। उनमें एक, दो आदि वस्त्रों का ग्रहण था और न स्त्रीमोक्ष का समर्थन था। गिरिकन्दराओं, वृक्षकोटरों, गुफाओं, पर्वतों और वनों में ही उसका वास था। सभी साधु अचेल परीषह को सहते थे। आचार्य समन्तभद्र (दूसरी-तीसरी शती) के अनुसार उनके काल में भी ऋषिगण पर्वतों और उनकी गुफाओं में रहते थे। स्वयम्भूस्तोत्र में २२ वें तीर्थङ्कर अरिष्ट नेमि के तपोगिरि एवं निर्वाणगिरि ऊर्जयन्त पर्वत को 'तीर्थ' संज्ञा को वहन करनेवाला बतलाते हुए उन्होंने उसे ऋषिगणों से परिव्याप्त कहा है और उनके काल में भी वह वैसा था।

भद्रबाहु के बाद जब संघ विभक्त हुआ तो उसमें पार्थक्य के बीज आरम्भ हो गये और वे उत्तरोत्तर बढ़ते गये। इन बीजों में मुख्य वस्त्र ग्रहण था। वस्त्र को स्वीकार कर लेने पर उसकी अचेलपरीषह के साथ संगति बिठाने के लिए उसके अर्थ में परिवर्तन कर उसे अल्पचेल का बोधक मान लिया गया तथा सवस्त्र साधु की मुक्ति मान ली गयी। फलतः सवस्त्र स्त्री की मुक्ति भी स्वीकार कर ली गयी। साधुओं के लिए स्त्रियों द्वारा किये जाने वाले उपद्रवों को सहन करने की आवश्यकता पर बल देने हेतु संवर के साधनों में स्त्री परीषह का प्रतिपादन तो ज्यों-का-त्यों बरकरार रखा गया। किन्तु स्त्रियों के लिए पुरुषों द्वारा किये जाने वाले उपद्रवों को सहन करने हेतु संवर के साधनों में पुरुष परीषह का प्रतिपादन सचेल श्रुत में क्यों छोड़ दिया गया, यह वस्तुतः अनुसन्धेय एवं चिन्त्य है। अचेल श्रुत में ऐसा कोई विकल्प नहीं है। अतः तत्त्वार्थ सूत्र में मात्र स्त्री परीषह का प्रतिपादन होने से वह अचेल श्रुत का अनुसारी है। स्त्री मुक्ति को स्वीकार न करने से उनमें पुरुष परीषह के प्रतिपादन का प्रसङ्ग ही नहीं आता। स्त्री परीषह और दंशमशक परीषह इन दो परीषहों के उल्लेख मात्र से ही तत्त्वार्थसूत्र दिगम्बर ग्रन्थ नहीं है, जिससे उनका उल्लेख करने वाले सभी श्वेताम्बर आचार्य और ग्रन्थ दिगम्बर परम्परा के हो जाने या मानने का प्रसंग आता, किन्तु उपरि निर्दिष्ट वे अनेक बातें हैं, जो सचेल श्रुत से विरुद्ध हैं और अचेल श्रुत के अनुकूल हैं। ये अन्य सब बातें श्वेताम्बर आचार्यों और उनके ग्रन्थों में नहीं हैं। इन्हीं सब बातों से दो परम्पराओं का जन्म हुआ और महावीर तीर्थङ्कर से भद्रबाहु श्रुतकेवली तक एक रूप में चला आया। जैन संघ टुकड़ों में बँट गया। तीव्र एवं मूल के उच्छेदक विचार-भेद के ऐसे ही परिणाम निकलते हैं।

दंशमशक परीषह वस्तुतः निर्वस्त्र (नग्न) साधु को ही होना सम्भव है, सवस्त्र साधु को नहीं, यह साधारण व्यक्ति भी समझ सकता है: जो साधु एकाधिक कपड़ों सहित हो, उसे डाँस-मच्छर कहाँ से काटेंगे, तब उस परीषह के सहन करने का उसके लिए

प्रश्न ही नहीं उठता। सचेल श्रुत में उसका निर्देश मात्र पूर्व परम्परा का स्मारक भर है। उसकी सार्थकता तो अचेल श्रुत में ही सम्भव है।

अतः ये (नाग्न्य परीषह, दंशमशक परीषह और स्त्री परीषह) तीनों परीषह तत्त्वार्थ सूत्र में पूर्ण निर्ग्रन्थ (नग्न) साधु की दृष्टि से अभिहित हुए हैं। अतः 'तत्त्वार्थ सूत्र की परम्परा' निबन्ध में जो तथ्य दिये गये हैं वे निर्बाध हैं और उसे वे दिगम्बर परम्परा का ग्रन्थ प्रकट करते हैं। उसमें समीक्षक द्वारा उठायी गयी आपत्तियों में से एक भी आपत्ति बाधक नहीं है।

ज्ञान और कथन की सत्यता का प्रश्न: जैनदर्शन के परिप्रेक्ष्य में

डा० सागरमल जैन

समकालीन पाश्चात्य दर्शन में भाषा-विश्लेषण का दर्शन की एक स्वतन्त्र विधा के रूप में विकास हुआ और आज वह एक सबसे प्रभावशाली दार्शनिक सम्प्रदाय के रूप में अपना अस्तित्व रखता है। प्रस्तुत शोधनिबन्ध का उद्देश्य मात्र यह दिखाना है कि पाश्चात्य दर्शन की ये विधाएँ एवं समस्याएँ जैन दर्शन में सहस्राधिक वर्ष पूर्व किस रूप में चर्चित रही हैं और उनकी समकालीन पाश्चात्य दर्शन से किस सीमा तक निकटता है।

ज्ञान की सत्यता का प्रश्न

सामान्यतया ज्ञान के प्रामाण्य या सत्यता का अर्थ ज्ञान की ज्ञेय विषय के साथ अनरूपता या संवादिता है। यद्यपि, ज्ञान की सत्यता के सम्बन्ध में एक दूसरा दृष्टिकोण स्वयं ज्ञान का संगतिपूर्ण होना भी है, क्योंकि जो ज्ञान आन्तरिक विरोध से युक्त है, वह भी असत्य माना गया है। जैन दर्शन में वस्तु स्वरूप को अपने यथार्थ रूप में, अर्थात् जैसा वह है उस रूप में जानना अर्थात् ज्ञान का ज्ञेय (प्रमेय) से अव्यभिचारी होना ही ज्ञान की प्रमाणिकता है[1]। यहाँ यह प्रश्न भी महत्त्वपूर्ण है कि ज्ञान की इस प्रामाणिकता या सत्यता का निर्णय कैसे होता है? क्या ज्ञान स्वयं ही अपनी सत्यता का बोध देता है या उसके लिए किसी अन्य ज्ञान (ज्ञानान्तर ज्ञान) की अपेक्षा होती है? अथवा ज्ञान की प्रमाणिकता के लिए ज्ञान और ज्ञेय की संवादिता (अनुरूपता) को देखना होता है? पाश्चात्य परम्परा में ज्ञान की सत्यता के प्रश्न को लेकर तीन प्रकार की अवधारणाएँ हैं—(१) संवादिता सिद्धान्त; (२) संगति सिद्धान्त और (३) उपयोगितावादी (अर्थ-क्रियाकारी) सिद्धान्त। भारतीय दर्शन में वह संवादिता का सिद्धान्त परतः प्रामाण्यवाद के रूप में और संगति-सिद्धान्त स्वतः प्रामाण्यवाद के रूप में स्वीकृत है। अर्थक्रियाकारी-सिद्धान्त को परतः प्रमाण्यवाद की ही एक विशेष विधा कहा जा सकता है। जैन दार्शनिकों ने इस सम्बन्ध में किसी एकान्तिक दृष्टिकोण को न अपनाकर माना कि ज्ञान के प्रामाण्य या सत्यता का निश्चय स्वतः और परतः दोनों प्रकार से होता है। यद्यपि, जैन दार्शनिक यह मानते हैं कि ज्ञान के प्रामाण्य और अप्रामाण्य की उत्पत्ति का आधार (कसौटी) ज्ञान स्वयं न होकर ज्ञेय है। प्रमाणनय तत्त्वालोक में आदिदेव सूरि ने कहा है कि "तदुभयमुत्पत्तौ परत एवं" अर्थात् प्रामाण्य और अप्रामाण्य की उत्पत्ति तो परतः ही

---

१. ज्ञानस्य प्रमेयाव्यभिचारित्वं प्रामाण्यम्। तदितरत्वप्रमाण्यम्।

—प्रमाणनय तत्त्वालोक, १।१५.

होती है। क्योंकि ज्ञान की प्रामाण्यता और अप्रामाण्यता का आधार ज्ञान न होकर ज्ञेय है और ज्ञेय ज्ञान से भिन्न है। तथापि अभ्यास दशा में ज्ञान की सत्यता का निश्चय अर्थात् ज्ञप्ति तो स्वत: अर्थात् स्वयं ज्ञान के द्वारा ही हो जाती है, जबकि अनभ्यास दशा में उसका निश्चय परत: अर्थात् ज्ञानान्तर ज्ञान से होता है[1]। यद्यपि, आदिदेव सूरि के द्वारा ज्ञान की सत्यता की कसौटी (उत्पत्ति) को एकान्त: परत: मान लेना समुचित प्रतीत नहीं होता है। गणितीय ज्ञान और परिभाषाओं के सन्दर्भ, सत्यता की कसौटी ज्ञान की आन्तरिक संगति ही होती है। वे सभी ज्ञान जिनका ज्ञेय ज्ञान से भिन्न नहीं है, स्वत: प्रामाण्य हैं। इसीप्रकार सर्वज्ञ का ज्ञान भी उत्पत्ति और ज्ञप्ति दोनों ही दृष्टि से स्वत: ही प्रामाण्य है। जब हम यह मान लेते हैं कि निश्चय दृष्टि से सर्वज्ञ अपने को ही जानता है, तो हमें उसके ज्ञान के सन्दर्भ में उत्पत्ति और ज्ञप्ति दोनों को स्वत: मानना होगा क्योंकि ज्ञान कथञ्चित् रूप से ज्ञेय से अभिन्न भी होता है जैसे स्व-संवेदन।

वस्तुगत ज्ञान में भी सत्यता की कसौटी (उत्पत्ति) और ज्ञप्ति (निश्चय) दोनों को स्वत: और परत: दोनों माना जा सकता है। जब कोई यह सन्देश कहे कि "आज अमुक प्रसूतिगृह में एक बन्ध्या ने पुत्र का प्रसव किया" तो हम इस ज्ञान के मिथ्यात्व के निर्णय के लिए किसी बाहरी कसौटी का आधार न लेकर इसकी आन्तरिक असंगति के आधार पर पर ही इसके मिथ्यापन को जान लेते हैं। इसी प्रकार "त्रिभुज तीन भुजाओं से युक्त आकृति है"—इस ज्ञान की सत्यता इसकी आन्तरिक संगति पर ही निर्भर करती है। अत: ज्ञान के प्रामाण्य एवं अप्रमाण्य की उत्पत्ति (कसौटी) और ज्ञान के प्रामाण्य एवं अप्रमाण्य की ज्ञप्ति (निश्चय) दोनों ही ज्ञान के स्वरूप या प्रकृति के आधार पर स्वत: अथवा परत: और दोनों प्रकार से हो सकती है।

सकल ज्ञान, पूर्ण ज्ञान और आत्मगत ज्ञान में ज्ञान की प्रमाण्यता निश्चय स्वत: होगा, जबकि विकल ज्ञान, अपूर्ण (आंशिक) ज्ञान या नयज्ञान और वस्तुगत ज्ञान में वह निश्चय परत: होगा। पारमार्थिक प्रत्यक्ष के द्वारा होने वाले ज्ञान में उनके प्रामाण्य का बोध स्वत: होगा, जबकि व्यावहारिक प्रत्यक्ष और अनुमानादि में प्रामाण्य का बोध स्वत: और परत: दोनों प्रकार से सम्भव है। पुन: सापेक्ष ज्ञान में सत्यता का निश्चय परत: और स्वत: दोनों प्रकार से और निरपेक्ष ज्ञान में स्वत: होगा। इसी प्रकार सर्वज्ञ के ज्ञान की सत्यता की उत्पत्ति और ज्ञप्ति (निश्चय) दोनों ही स्वत. और सामान्य व्यक्ति के ज्ञान की उत्पत्ति परत: और ज्ञप्ति स्वत: और परत: दोनों रूपों में हो सकती है। अत: आदिदेवसूरि का यह कथन सामान्य व्यक्ति के ज्ञान को लेकर ही है, सर्वज्ञ के ज्ञान के सम्बन्ध में नहीं है। सामान्य व्यक्तियों के ज्ञान की सत्यता का मूल्यांकन पूर्व अनुभव दशा में स्वत: और पूर्व अनुभव में अभाव में परत: अर्थात् ज्ञानान्तर ज्ञान से होता है, यद्यपि पूर्व अनुभव भी ज्ञान का ही रूप है। अत: उसे भी अपेक्षा विशेष से परत: कहा जा सकता है। जहाँ तक की ज्ञान की उत्पत्ति का प्रश्न है, स्वानुभव को छोड़कर वह परत: ही होती

१. ज्ञप्तौ तु स्वत: परतश्च । १।१९.

है, क्योंकि वह ज्ञेय अर्थात् "पर" पर निर्भर है। अतः ज्ञान की सत्यता की उत्पत्ति या कसौटी को परतः ही माना गया है। जहाँ तक कथन की सत्यता का प्रश्न है, वह ज्ञान की सत्यता से भिन्न है।

कथन की सत्यता का प्रश्न

यह एक सुस्पष्ट तथ्य है कि मानव अपनी अनुभूतियों और भावनाओं को भाषा के माध्यम से अभिव्यक्त करता है। भाषा शब्द प्रतीकों और सार्थक ध्वनि संकेतों का एक सुव्यवस्थित रूप है। वस्तुतः हमने व्यक्तियों, वस्तुओं, तथ्यों, घटनाओं, क्रियाओं एवं भावनाओं के लिए शब्द प्रतीक बना लिये है। इन्हीं शब्द प्रतीकों एवं ध्वनि संकेतों के माध्यम से हम अपने विचारों, अनुभूतियों और भावनाओं का सम्प्रेषण करते हैं।

यहाँ मूल प्रश्न यह है कि हमारी इस भाषायी अभिव्यक्ति को हम किस सीमा तक सत्यता को अनुसांगिक मान सकते हैं। आधुनिक पाश्चात्य दर्शन में भाषा और उसकी सत्यता के प्रश्न को लेकर एक पूरा दार्शनिक सम्प्रदाय ही बन गया है। भाषा और सत्य का सम्बन्ध आज के युग का एक महत्त्वपूर्ण दार्शनिक प्रश्न है। किसी कथन की सत्यता या असत्यता को निर्धारित करने का आधार आज सत्यापन का सिद्धान्त है। समकालीन दार्शनिकों की यह मान्यता है कि जिन कथनों का सत्यापन या मिथ्यापन संभव है, वे ही कथन सत्य या असत्य हो सकते हैं। शेष कथनों का सत्यता से कोई सम्बन्ध नहीं है। ए० जे० एजर ने अपनी पुस्तक में इस समस्या को उठाया है। इस सन्दर्भ में सबसे पहले हमें इस बात का विचार कर लेना होगा कि कथन के सत्यापन से हमारा क्या तात्पर्य है। कोई भी कथन जब इन्द्रियानुभव के आधार पर पुष्ट या अपुष्ट किया जा सकता है, तब ही वह सत्यापनीय कहलाता है। जिन कथनों को हम इन्द्रियानुभव के आधार पर पुष्ट या खण्डित नहीं कर सकते, वे असत्यापनीय होते हैं। किन्तु, इन दोनों प्रकार के कथनों के बीच कुछ ऐसे भी कथन होते हैं जो न सत्यापनीय होते हैं और असत्यापनीय। उदाहरण के लिए मंगल ग्रह में जीव के पाये जाने की संभावना है। यद्यपि यह कथन वर्तमान में सत्यापनीय नहीं है, किन्तु यह संभव है कि इसे भविष्य में पुष्ट या खण्डित किया जा सकता है। अतः वर्तमान में यह न तो सत्यापनीय है और न तो असत्यापनीय। किन्तु, संभावना की दृष्टि से इसे सत्यापनीय माना जा सकता है। भगवती आराधना में सत्य का एक रूप संभावना सत्य माना गया है।

वस्तुतः कौन-सा कथन सत्य है, इसका निर्णय इसी बात पर निर्भर करता है कि उसका सत्यापन या मिथ्यापन संभव है या नहीं है। वस्तुतः जिसे हम सत्यापन या मिथ्यापन कहते हैं, वह भी उस अभिकथन और उसमें वर्णित तथ्य की संवादिता या अनुरूपता पर निर्भर करता है, जिसे जैन परम्परा में परतः प्रमाण्य कहा जाता है। सामान्यतया यह माना जाता है कि कोई भी कथन कथित तथ्य का संवादी (अनुरूप) होगा तो वह सत्य होगा और विसंवादी (विपरीत) होगा तो वह असत्य होगा। यद्यपि, वह भी स्पष्ट

है कि कोई भी कथन किसी तथ्य की समग्र अभिव्यक्ति नहीं दे पाता है। जैन दार्शनिकों ने स्पष्ट रूप से यह माना था कि प्रत्येक कथन वस्तु-तत्त्व के सम्बन्ध में हमें आंशिक जानकारी ही प्रस्तुत करता है। अतः प्रतीक कथन वस्तु के सन्दर्भ में आंशिक सत्य का ही प्रतिपादक होगा। यहाँ भाषा की अभिव्यक्ति सामर्थ्य की सीमितता को भी हमें ध्यान में रखना होगा। साथ ही हमें यह भी ध्यान रखना होगा कि भाषा, तथ्य नहीं, तथ्य की संकेतक मात्र है। उसकी इस सांकेतिकता के सन्दर्भ में ही उसकी सत्यता असत्यता का विचार किया जा सकता है। जो भाषा अपने कथ्य को जितना अधिक स्पष्ट रूप से संकेतित कर सकती है वह उतनी ही अधिक सत्य के निकट पहुँचती है। भाषा की सत्यता और असत्यता उसकी संकेत शक्ति के साथ जुड़ी हुई है। *शब्द-अर्थ (वस्तु या तथ्य)* के संकेतक हैं वे *उसके हू-ब-हू (यथार्थ)* प्रतिबिम्ब नहीं हैं। शब्द में मात्र यह सामर्थ्य रही हुई है कि वे श्रोता के मनस् वस्तु का मानस प्रतिबिम्ब (Idea) उपस्थित कर देते हैं। अतः शब्द के द्वारा प्रत्युत्पन्न मानस प्रतिबिम्ब तथ्य का संवादी है, उससे अनुरूपता रखता है तो वह कथन सत्य माना जाता है। यद्यपि, यहाँ भी अनुरूपता वर्तमान मानस प्रतिबिम्ब और पूर्ववर्ती या परवर्ती या परवर्ती मानस प्रतिबिम्ब में ही होती है। जब किसी मानस प्रतिबिम्ब का सत्यापन परवर्ती मानस प्रतिबिम्ब अर्थात् ज्ञानान्तर ज्ञान से होता है तो उसे परतः प्रामाण्य कहा जाता है और जब उसका सत्यापन पूर्ववर्ती मानस प्रतिबिम्ब से होता है तो स्वतः प्रामाण्य कहा जाता है; क्योंकि अनुरूपता या विपरीतता मानस प्रतिबिम्बों में ही हो सकती है। यद्यपि दोनों ही प्रकार के मानस प्रतिबिम्बों का आधार या उनकी उत्पत्ति ज्ञेय (प्रमेय) से होती है। यही कारण था कि आदिदेव सूरि ने प्रामाण्य (सत्यता) और अप्रामाण्य दोनों की उत्पत्ति को परतः माना था। प्रामाण्य और अप्रामाण्य की उत्पत्ति को परतः कहने का तात्पर्य यही है—इन मानस प्रतिबिम्बों का उत्पादक तत्त्व इनसे भिन्न है। कुछ विचारक यह भी मानते हैं कि कथन के सत्यापन या सत्यता के निश्चय में शब्द द्वारा उत्पन्न मानस प्रतिबिम्ब और तथ्य द्वारा उत्पन्न मानस प्रतिबिम्ब में तुलना होती है। यद्यपि एकांत वस्तुवादी दृष्टिकोण यह मानेगा कि ज्ञान और कथन की सत्यता का निर्धारण मानस प्रतिबिम्ब की तथ्य या वस्तु से अनुरूपता के आधार पर होता है। यहाँ यह स्मरण रखना होगा कि यह अनुरूपता भी वस्तुतः मानस प्रतिबिम्ब और वस्तु के बीच न होकर शब्द निर्मित मानस प्रतिबिम्ब और परवर्ती इन्द्रिय अनुभव के द्वारा उत्पन्न मानस प्रतिबिम्ब के बीच होती है, यह तुलना दो मानसिक प्रतिबिम्बों के बीच है न कि तथ्य और कथन के बीच। तथ्य और कथन दो भिन्न स्थितियाँ हैं. उनमें कोई तुलना या सत्यापन सम्भव नहीं है। शब्द वस्तु के समग्र प्रतिनिधि नहीं, संकेतक हैं और उनकी यह संकेत सामर्थ्य भी वस्तुतः उनके भाषायी प्रयोग (Convention) पर निर्भर करती है। हम वस्तु को कोई नाम दे देते हैं और प्रयोग के द्वारा उस "नाम" में एक ऐसी सामर्थ्य विकसित हो जाती है कि उस "नाम" में श्रवण या पठन से हमारे मानस में एक प्रतिबिम्ब खड़ा हो जाता है। यदि उस शब्द के द्वारा प्रत्युत्पन्न वह प्रतिबिम्ब हमारे परवर्ती इन्द्रियानुभव से अनुरूपता रखता है, हम उस

कथन को "सत्य" कहते हैं। भाषा में अर्थ बोध की सामर्थ्य प्रयोगों के आधार पर विकसित होती है। वस्तुतः कोई शब्द या कथन अपने आप में न तो सत्य होता है और न असत्य (This is a table)। यह कथन अंग्रेजी भाषा के जानकार के लिए सत्य या असत्य हो सकता है, किन्तु हिन्दी भाषा के लिए न तो सत्य है और न असत्य। कथन की सत्यता और असत्यता तभी सम्भव होती है, जबकि श्रोता को कोई अर्थ बोध (वस्तु का मानस प्रतिबिम्ब) होता है, अतः पुनरुक्तियों और परिभाषाओं को छोड़कर कोई भी भाषायी कथन निरपेक्ष रूप से न तो सत्य होता है, और न असत्य। किसी भी कथन की सत्यता या असत्यता किसी सन्दर्भ विशेष में ही सम्भव होती है।

जैन दर्शन में कथन की सत्यता का प्रश्न

जैन दार्शनिकों ने भाषा की सत्यता और असत्यता के प्रश्न पर गंभीरता से विचार किया है। प्रज्ञापनासूत्र (पनवन्न) में सर्वप्रथम भाषा को पर्याप्त भाषा और अपर्याप्त भाषा ऐसे दो भागों में विभाजित किया गया है। पर्याप्त भाषा वह है जिसमें अपने विषय को पूर्णतः निर्वचन करने की सामर्थ्य है और अपर्याप्त भाषा वह है जिसमें अपने विषय का पूर्णतः निर्वचन, सामर्थ्य नहीं है। अंशतः, सापेक्ष एवं अपूर्ण कथन अपर्याप्त भाषा का लक्षण है। तुलनात्मक दृष्टि से पश्चात्य परम्परा की गणितीय भाषा टॉटोलाजी एवं परिभाषाएँ पर्याप्त या पूर्ण भाषा के समतुल्य मानी जा सकती हैं जबकि शेष भाषा व्यवहार अपर्याप्त या अपूर्ण भाषा का ही सूचक हैं। सर्वप्रथम उन्होंने पर्याप्त भाषा की सत्य और असत्य ऐसी दो कोटियाँ स्थापित कीं। उनके अनुसार अपर्याप्त की दो कोटियाँ होती हैं— (१) सत्य-मृषा (मिश्र) और (२) असत्य-अमृषा।

सत्य भाषा—वे कथन जो वस्तु के यथार्थ स्वरूप के प्रतिपादक हैं, सत्य कहलाते हैं। कथन और तथ्य की संवादिता या अनुरूपता ही सत्य की मूलभूत कसौटी है, जैन दार्शनिकों ने पाश्चात्य अनुभववादियों के समान ही यह स्वीकार किया है कि जो कथन तथ्य का जितना अधिक संवादी होगा, वह उतना ही अधिक सत्य माना जायेगा। यद्यपि जैन दार्शनिक कथन की सत्यता को उसकी वस्तुगत सत्यापनीयता तक ही सीमित नहीं करते हैं। वे यह भी मानते हैं कि आनुभविक सत्यापनीयता के अतिरिक्त भी कथनों में सत्यता हो सकती है। जो कथन ऐन्द्रिक अनुभवों पर निर्भर न होकर अपरोक्षानुभूति के विषय होते हैं उनकी सत्यता का निश्चय तो अपरोक्षानुभूति के विषय ही करते हैं। अपरोक्षानुभव के ऐसे अनेक स्तर हैं, जिनकी तथ्यात्मक संगति खोज पाना कठिन है। जैनदार्शनिकों ने सत्य को अनेक रूपों में देखा है। स्थानांग, प्रश्न व्याकरण, प्रज्ञापना और भगवती आराधना में सत्य के दस भेद बताये गये हैं :—१. जनपद सत्य, २. सम्मत सत्य, ३. स्थापना सत्य, ४. नाम सत्य, ५. रूप सत्य, ६. प्रतीत्य सत्य, ७. व्यवहार सत्य, ८. भाव सत्य, ९. योग सत्य, १०. उपमा सत्य। अकलंक ने सम्मत सत्य, भाव सत्य और उपमा सत्य के स्थान पर संयोजना सत्य, देश सत्य और काल सत्य का उल्लेख किया है। भगवती आराधना में योग सत्य के स्थान पर सम्भावना सत्य का उल्लेख हुआ है।

१. जनपद सत्य—जिस देश में जो भाषा या शब्द व्यवहार प्रचलित हो, उसी के द्वारा वस्तु तत्त्व का संकेत करना जनपद सत्य है। एक जनपद या देश में प्रयुक्त होने वाला वही शब्द दूसरे देश में असत्य हो जावेगा। बाईजी शब्द मालवा में माता के लिए प्रयुक्त होता है, जबकि उत्तर प्रदेश में वेश्या के लिए। अत: बाईजी से माता का अर्थबोध मालव के व्यक्ति के लिए सत्य होगा, किन्तु उत्तर प्रदेश के व्यक्ति के लिए असत्य।

२. सम्मत सत्य—वस्तु के विभिन्न पर्यायवाची शब्दों का एक ही अर्थ में प्रयोग करना सम्मत सत्य है। जैसे—राजा, नृप, भूपति आदि। यद्यपि व्युत्पत्ति की दृष्टि से ये अलग-अलग अर्थों के सूचक हैं। जनपद सत्य और सम्मत सत्य प्रयोग (Convention) से अवधारित अर्थ बोध के सूचक हैं।

३. स्थापना सत्य—शतरंज के खेल में प्रयुक्त विभिन्न आकृतियों को राजा, वजीर आदि नामों से सम्बोधित करना स्थापना सत्य है। यह संकेतीकरण का सूचक हैं।

४. नाम सत्य—गुण निरपेक्ष मात्र दिये गये नाम के आधार पर वस्तु का सम्बोधन करना यह नाम सत्य है। एक गरीब व्यक्ति भी नाम से "लक्ष्मीपति" कहा जा सकता है, उसे इस नाम से पुकारना सत्य है। यहाँ भी अर्थबोध संकेतीकरण के द्वारा ही होता है।

५. रूप सत्य—वेश के आधार पर व्यक्ति को उस नाम से पुकारना रूप सत्य है, चाहे वस्तुत: वह वैसा न हो, जैसे—नाटक में राम का अभिनय करने वाले व्यक्ति को "राम" कहना या साधुवेशधारी को साधु कहना।

६. प्रतीत्य सत्य—सापेक्षित कथन अथवा प्रतीति को सत्य मानकर चलना प्रतीत्य सत्य है। जैसे अनामिका बड़ी है, मोहन छोटा है आदि। इसी प्रकार आधुनिक खगोल विज्ञान की दृष्टि से पृथ्वी स्थिर है, यह कथन भी प्रतीत्य सत्य है, वस्तुत: सत्य नहीं।

७. व्यवहार सत्य—व्यवहार में प्रचलित भाषायी प्रयोग व्यवहार सत्य कहे जाते हैं, यद्यपि वस्तुत: वे असत्य होते हैं—घड़ा भरता है, बनारस आ गया, यह सड़क बम्बई जाती है। वस्तुत: घड़ा नहीं पानी भरता है, बनारस नहीं आता, हम बनारस पहुँचते हैं। सड़क स्थिर है वह नहीं जाती है, उस पर चलने वाला जाता है।

८. भाव सत्य—किसी एक गुण की प्रमुखता के आधार पर वस्तु को वैसा कहना भाव सत्य है। जैसे—अंगूर मीठे हैं, यद्यपि उनमें खट्टापन भी रहा हुआ है।

९. योग सत्य—वस्तु के संयोग के आधार पर उसे उस नाम से पुकारना योग सत्य है; जैसे—दण्ड धारण करने वाले को दण्डी कहना या जिस घड़े में घी रखा जाता है उसे घी का घड़ा कहना।

१०. उपमा सत्य—यद्यपि चन्द्रमा और मुख दो भिन्न तथ्य हैं और उनमें समानता भी नहीं है, फिर भी उपमा में ऐसे प्रयोग होते हैं—जैसे चन्द्रमुखी, मृगनयनी आदि। भाषा में इन्हें सत्य माना जाता है।

वस्तुत: सत्य के इन दस रूपों का सम्बन्ध तथ्यगत सत्यता के स्थान पर भाषागत सत्यता से है। कथन-व्यवहार में इन्हें सत्य माना जाता है। यद्यपि कथन की सत्यता मूलत: तो उसकी तथ्य से संवादिता पर निर्भर करती है। अत: ये सभी केवल व्यावहारिक सत्यता के सूचक हैं, वास्तविक सत्यता के नहीं।

असत्य

जैन दार्शनिकों ने सत्य के साथ-साथ असत्य के स्वरूप पर भी विचार किया है। असत्य का अर्थ है कथन का तथ्य से विसंवादी होना या विपरीत होना। प्रश्न व्याकरण में असत्य की काफी विस्तार से चर्चा है, उनमें असत्य के ३० पर्यायवाची नाम दिये गये हैं। यहाँ हम उनमें से कुछ की चर्चा तक ही अपने को सीमित रखेंगे।

अलोक—जिसका अस्तित्व नहीं है, उसको अस्ति रूप कहना अलोक वचन है। आचार्य अमृतचन्द्र ने पुरुषार्थ-सिद्धयुपाय में इसे असत्य कहा है।

अवलोप—सद् वस्तु को नास्ति रूप कहना अवलोप है।

विपरीत—वस्तु के स्वरूप का भिन्न प्रकार से प्रतिपादन करना विपरीत कथन है।

एकान्त—ऐसा कथन, जो तथ्य के सम्बन्ध में अपने पक्ष का प्रतिपादन करने के साथ अन्य पक्षों या पहलुओं का अपलाप करता है, वह भी असत्य माना गया है। इसे दुर्नय या मिथ्यात्व कहा गया है।

इनके अतिरिक्त हिंसाकारी वचन, कटु वचन, विश्वासघात, दोषारोपण आदि भी असत्य के ही रूप हैं। प्रज्ञापना में क्रोध, लोभ आदि के कारण नि:सृत वचन को तथ्य संवादी होने पर भी असत्य माना गया है।

सत्य-मृषा कथन

वे कथन जिनका अर्थ उभय कोटिक हो सकता है, सत्य-मृषा कथन हैं। "अश्वत्थामा मारा गया" यह महाभारत का प्रसिद्ध कथन सत्य-मृषा भाषा का उदाहरण है। वक्ता और श्रोता इसके भिन्न-भिन्न अर्थ ग्रहण कर करते हैं। अत: जो कथन दोहरा अर्थ रखते हैं, वे मिश्र भाषा का उदाहरण हैं।

असत्य-अमृषा कथन

लोक प्रकाश के तृतीय सर्ग के योगाधिकार में बारह (१२) प्रकार के कथनों को असत्य-अमृषा कहा गया है[1]। वस्तुत: वे कथन जिन्हें सत्य या असत्य की कोटि में नहीं रक्खा जा सकता, असत्य-अमृषा कहे जाते हैं। जो कथन किसी विधेय का विधान या निषेध नहीं करते, उनका सत्यापन सम्भव नहीं होता है और जैन आचार्यों ने ऐसे कथनों को असत्य-अमृषा कहा है, जैसे आदेशात्मक कथन। निम्न १२ प्रकार के कथनों को असत्य-अमृषा कहा गया है।

---

१. देखिये—स्याद्वादमंजरी (जगदीशचन्द्र जैन)।

१. आमन्त्रणी

"आप हमारे यहां पधारें", "आप हमारे विवाहोत्सव में सम्मलित होंवें"—इस प्रकार आमंत्रण देनेवाले कथनों की भाषा आमन्त्रणी कही जाती है। ऐसे कथन सत्यपनीय नहीं होते। इसलिए ये सत्य या असत्य की कोटि से परे होते हैं।

२. आज्ञापनीय

"दरवाजा बन्द कर दो", "बिजली जला दो", आदि आज्ञा-वाचक कथन भी सत्य या असत्य की कोटि में नहीं आते। ए० जे० एयर प्रभृत्ति आधुनिक तार्किकभाववादी विचारक भी आदेशात्मक भाषा को सत्यापनीय नहीं मानते हैं। इतना ही नहीं, उन्होंने समग्र नैतिक कथनों के भाषायी विश्लेषण के आधार पर यह सिद्ध किया है कि वे विधि या निषेध रूप में आज्ञा सूचक या भावना सूचक ही हैं, इसलिए वे न तो सत्य हैं और न तो असत्य।

३. याचनीय

"यह दो" इस प्रकार की याचना करने वाली भाषा भी सत्य और असत्य की कोटि से परे होती है।

४. प्रच्छनीय

यह रास्ता कहाँ जाता है? आप मुझे इस पद्य का अर्थ बतायें? इस प्रकार के कथनों की भाषा प्रच्छनीय कही जाती है। चूँकि यह भाषा भी किसी तथ्य का विधि-निषेध नहीं करती है, इसलिए इसका सत्यापन सम्भव नहीं है।

५. प्रज्ञापनीय अर्थात् उपदेशात्मक भाषा

जैसे चोरी नहीं करना चाहिए, झूठ नहीं बोलना चाहिए, आदि। चूँकि इस प्रकार के कथन भी तथ्यात्मक विवरण न हो करके उपदेशात्मक होते हैं, इसलिए ये सत्य-असत्य की कोटि में नहीं आते। आधुनिक भाषा विश्लेषणवादी दार्शनिक नैतिक प्रकथनों का अन्तिम विश्लेषण प्रज्ञापनीय भाषा के रूप में ही करते हैं और इसलिए इसे सत्यापनीय नहीं मानते हैं, उनके अनुसार वे नैतिक प्रकथन जो बाह्य रूप से तो तथ्यात्मक प्रतीत होते हैं, लेकिन, वस्तुतः तथ्यात्मक नहीं होते; जैसे—चोरी करना बुरा है। उसके अनुसार इस प्रकार के कथनों का अर्थ केवल इतना ही है कि तुम्हें चोरी नहीं करना चाहिए या चोरी के कार्य को हम पसन्द नहीं करते हैं। यह कितना सुखद आश्चर्य है कि जो बात आज के भाषा-विश्लेषक दार्शनिक प्रस्तुत कर रहे हैं, उसे सहस्राधिक वर्ष पूर्व जैन विचारक सूत्र रूप में प्रस्तुत कर चुके हैं। ज्ञापनीय और प्रज्ञापनीय भाषा को असत्य-अमृषा कहकर उन्होंने आधुनिक भाषा-विश्लेषण का द्वार उद्घाटित् कर दिया था।

६. प्रत्याखनीय

किसी प्रार्थी की माँग को अस्वीकार करना प्रत्याखनीय भाषा है। जैसे, तुम्हें यहाँ नौकरी नहीं मिलेगी अथवा तुम्हें भिक्षा नहीं दी जा सकती।

७. इच्छानुकूलिका

किसी कार्य में अपनी अनुमति देना अथवा किसी कार्य के प्रति अपनी पसन्दगी स्पष्ट करना इच्छानुकूलिका भाषा है। तुम्हें यह कार्य करना ही चाहिए, इस प्रकार के कार्य को मैं पसन्द करता हूँ। मुझे झूठ बोलना पसन्द नहीं है। आदि। आधुनिक नीतिशास्त्र का संवेगवादी सिद्धान्त भी नैतिक कथनों को अभिरुचि या पसन्दगी का ही एक रूप बताता है, उसे सत्यापनीय नहीं मानता है।

८. अनभिग्रहीता

ऐसा कथन जिसमें वक्ता अपनी न तो सहमति प्रदान करता है और न असहमति, अनभिग्रहीता कहलाता है। जैसे, "जो पसन्द हो, वह कार्य करो", "जो तुम्हें सुखप्रद हो, वैसा करो" आदि। ऐसे कथन भी सत्यापनीय नहीं होते। इसलिए इन्हें भी असत्य-अमृषा कहा गया है।

९. अभिग्रहीता

किसी दूसरे व्यक्ति के कथन को अनुमोदित करना अभिग्रहीता कथन है। जैसे—'हाँ, तुम्हें ऐसा ही करना चाहिए', ऐसे कथन भी सत्य-असत्य की कोटि में नहीं आते हैं।

१०. संदेह कारिणी

जो कथन द्वयर्थक हों या जिनका अर्थ स्पष्ट न हो, संदेहात्मक कहे जाते हैं। जैसे, सैन्धव अच्छा होता है। यहाँ वक्ता का यह तात्पर्य स्पष्ट नहीं है कि सैन्धव से नमक अभिप्रेत है या सिन्धु देश का घोड़ा। अतः ऐसे कथनों को भी न सत्य कहा जा सकता है और न असत्य।

११. व्याकृता

व्याकृता से जैन विचारकों को क्या अभिप्रेत है, यह स्पष्ट नहीं होता है। हमारी दृष्टि में व्याकृत का अर्थ परिभाषित करना ऐसा हो सकता है। वे कथन जो किसी तथ्य की परिभाषाएं हैं, इस कोटि में आते हैं। आधुनिक भाषावादी विश्लेषक दार्शनिकों की दृष्टि से कहें तो वे पुनरुक्तियाँ हैं। जैन विचारकों ने इन्हें भी सत्य या असत्य की कोटि में नहीं रखा है, क्योंकि इनका कोई अपना विधेय नहीं होता है या ये कोई नवीन कथन नहीं करते हैं।

१२. अव्याकृत

वह भाषा जो स्पष्ट रूप से कोई विधि निषेध नहीं करती है, अव्याकृत कही जाती है। जैसे यह नहीं कहा जा सकता कि लोक शाश्वत् है या अशाश्वत्। अव्याकृत भाषा भी स्पष्ट रूप से विधि-निषेध को अभिव्यक्त नहीं करती है। इसलिए वह भी सत्य-असत्य की कोटि में नहीं आती है।

आज समकालीन दार्शनिकों ने भी आमंत्रणी, आज्ञापनीय, याचनीय, प्रवचनीय और प्रज्ञापनीय आदि कथनों को असत्य-अमृषा (असत्यापनीय) माना है। एयर आदि ने नैतिक प्रकथनों को आज्ञापनीय मानकर उन्हें असत्यापनीय कहा है, जो जैन दर्शन की उपर्युक्त व्याख्या के साथ संगतिपूर्ण है।

जैन दर्शन में आत्मा और पुनर्जन्म

विश्वनाथ चौधरी

भारतीय दर्शनों में जैनदर्शन को नास्तिक दर्शन माना जाता है। जैन, बौद्ध और चार्वाक दर्शन तीनों ही दर्शन वेदों में अनास्था रखते हैं, किन्तु जैन और बौद्धदर्शन अनेक दृष्टियों से अन्य भारतीय दर्शनों से समानता रखते हैं। जैनदर्शन आत्मा की अविनश्वरता में विश्वास करता है। 'गीता' में भी आत्मा के स्वरूप का उल्लेख करते हुए आत्मा को शस्त्रों द्वारा अच्छेद्य, अग्नि द्वारा अदाह्य, जल द्वारा अवभेद्य तथा पवन द्वारा अशोष्य बतलाया गया है।[1] ऐसा अजर-अमर आत्मा का अस्तित्व अनादिकाल से है तथा अनन्तकाल तक रहेगा। केवल यह आत्मा एक शरीर का परित्याग कर दूसरे शरीर को उसी प्रकार धारण करता है, जिस प्रकार कोई व्यक्ति पुराने वस्त्र का परित्याग कर नवीन वस्त्रों को धारण करता है।

जैनदर्शन में आत्मा अथवा जीव को द्रव्य माना गया है। आत्मा की अमरता एवं शाश्वतता जीव द्रव्य की अपेक्षा से है क्योंकि द्रव्य अविनाशी है। द्रव्य को न तो उत्पन्न ही किया जा सकता है और न तो नष्ट ही। वह तो केवल रूपान्तरित होता है। आत्मा का वह परिणमन ही जनसाधारण की भाषा में पुनर्जन्म कहलाता है। दार्शनिक दृष्टिकोण से आत्मा का न तो जन्म ही होता है और न मृत्यु ही। जैनदर्शन में भी निश्चय नय की अपेक्षा से आत्मा को जन्म एवं मृत्यु से स्वतंत्र एक शाश्वत सत्ता के रूप में स्वीकार किया गया है। व्यवहार नय की अपेक्षा से आत्मा का पर्यायों में रूपान्तर ही होता है। द्रव्य उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य से युक्त है। एक पर्याय का अभाव हुए बिना दूसरा पर्याय का सद्भाव होना असम्भव है। एक काल में एक ही द्रव्य का दो पर्यायों का होना असम्भव है। जैनदर्शन में व्यवहार नय की अपेक्षा से ही शरीर को आत्मा बतलाया गया है, अन्यथा आत्मा तो शरीर से पूर्णतया भिन्न, चेतना से युक्त द्रव्य है। शरीर का निर्माण पुद्गल द्रव्य से हुआ है जो जड़ है। प्रश्न यह उठता है कि चेतन द्रव्य आत्मा एवं जड़ द्रव्य पुद्गल का यह सम्बन्ध किस अपेक्षा से है?

वस्तुतः अनादिकाल से आत्मा जड़ कर्मों के संयोग से अशुद्धावस्था को प्राप्त है एवं यह कर्मबन्ध ही आत्मा के संसार-भ्रमण का कारण है। आत्मा जब विभाव रूप परिणमन करता है तो राग-द्वेषादि कषाय उत्पन्न होते हैं। इनसे आत्मा के प्रदेशों में एक प्रकार का स्पन्दन होता है। इस विक्षोभकारी स्पन्दन के परिणाम स्वरूप ही पुद्गल कर्मवर्गणाएँ संसारी आत्मा की ओर उसी प्रकार आकृष्ट होती हैं, जिस प्रकार लोहे के कण चुम्बक

---

१. "नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि, नैनं दहति पावकः।
न चैनं क्लेदयन्त्यापो, न शोषयति मारुतः॥" गीता, द्वि० अ० २३।२४।

की ओर आकृष्ट होती हैं। आत्मा की ओर आकृष्ट होनेवाली ये पुद्गल कर्मवर्गणाएँ पूर्वबद्ध पुद्गल कर्मों से बन्ध करती हैं और बन्ध जिस प्रकृति एवं स्थिति का होता है, उसके अनुरूप ही ये कर्मवर्गणाएँ आत्मा से पृथक् होते हुए भी कर्मफल प्रदान करती हैं। यह कर्म-फल सुख अथवा दुःखानुभूति रूप होता है। आत्मा स्वचतुष्टय (द्रव्य-क्षेत्र-काल एवं भाव) में दो प्रकार से परिणमन कर सकता है—(१) स्वभाव परिणमन (२) विभाव परिणमन।

आत्मा का विभाव परिणमन भी दो प्रकार का होता है—शुभभाव परिणमन एवं अशुभभाव परिणमन। शुभभाव परिणमन से शुभकर्मों का बन्ध होता है जो पुण्योदयकारी है। इसके फलस्वरूप ही सांसारिक सुख, सुविधाएँ, ऐश्वर्य तथा देव मनुष्य जैसी श्रेष्ठ गतियाँ प्राप्त होती हैं। अशुभभाव परिणमन से अशुभकर्मों का बन्ध होता है जो पापोदयकारी है जिसके फलस्वरूप विविध प्रकार के सांसारिक दुःख, कष्ट एवं क्लेश तथा नरक, तिर्यञ्च आदि गतियाँ प्राप्त होती हैं।

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि आत्मा अपने एक पर्याय में अपने द्वारा सम्पन्न कर्मों के आधार पर आगामी पर्याय का स्वरूप एवं अवधि सुनिश्चित करती है। इस प्रकार संसारी आत्मा द्वारा एक पर्याय का परित्याग कर दूसरे पर्यायों को ग्रहण करना मृत्यु के पश्चात् जन्म अथवा पुनर्जन्म कहलाता है।

जैनेतर ईश्वरवादी दर्शनों में पुनर्जन्म में प्राप्त होनेवाली कुछ गति का निर्धारण ईश्वर या परमात्मा करता है। वही इस सृष्टि का कर्त्ता है और अपने मनोविलास हेतु विभिन्न प्राणियों को उत्पन्न एवं नष्ट करता है। यह उसकी क्रीड़ा है और पुनर्जन्म उसके फल हैं। जैनदर्शन इस प्रकार की किसी मान्यता को स्वीकार नहीं करता। जैनदर्शन में सृष्टि-कर्त्ता के रूप में ईश्वर अथवा परमात्मा की सत्ता को स्वीकार नहीं किया गया है। जैनदर्शन विशुद्ध आत्मा को ही सम्प्रभू, स्वयंभू, सर्वशक्ति-सम्पन्न तथा सर्वज्ञ मानता है। कोई भी आत्मा किसी परपदार्थ का न तो कर्त्ता है न भोक्ता है।

अब प्रश्न यह उठता है कि जब आत्मा पर का कर्त्ता नहीं है तो जड़ कर्मों को किस प्रकार करता है और यदि कर्म उसके नहीं हैं, पुद्गल के हैं तो वह पर की चेष्टा का भोक्ता किस प्रकार हुआ? इसका स्पष्टीकरण जैनदर्शन में इस प्रकार दिया गया है कि आत्मा के अभाव में पुद्गल के कर्मबन्धन हो नहीं सकते। अतः आत्मा में उत्पन्न हुए विमोक्ष के अनुरूप विविध प्रकार के कर्मों का बन्ध भाव कर्म की अपेक्षा से आत्मा का कहलाता है एवं द्रव्यकर्म की अपेक्षा से पुद्गल का कहलाता है। भाव की दृष्टि से क्रोधादि परिणाम पुद्गल के नहीं हैं, आत्मा के ही हैं। इसी से आत्मा अपने परिणमन के फल का भोक्ता है। वह अपना स्रष्टा स्वयं है और उसे अपनी सृष्टि हेतु ईश्वर अथवा परमात्मा जैसी किसी अवान्तर सत्ता की अपेक्षा नहीं है। वह तो अपने ही द्रव्य, क्षेत्र, काल एवं भावरूप चतुष्टय में रमण करता है। आत्मा को देवगति, मनुष्यगति, तिर्यञ्चगति अथवा

नरकगति का बन्ध, ईश्वर अथवा परमात्मा जैसी किसी की कृपा अथवा अकृपा के कारण नहीं होता, अपितु स्वयं उसके द्वारा उपार्जित कर्मों के फलस्वरूप ही होता है।

जैनदर्शन में कर्मों के दो प्रकार हैं—(१) घातिया कर्म (२) अघातिया कर्म। घातिया कर्म वे हैं जो आश्रमभूत आत्मा का घात करते हैं। वे चार प्रकार हैं—ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय और अन्तराय। अघातिया कर्म वे हैं जो आत्मा घात तो नहीं करते, किन्तु केवल ज्ञान प्राप्त हो जाने पर भी आत्मा को उस पर्याय में आयु कर्म के क्षीण होने तक बद्ध रखते हैं। ये भी चार प्रकार के हैं—नाम, गोत्र, वेदनीय और आयुकर्म। संसारी जीव द्वारा मन, वचन एवं काय से की गयी चेष्टाएँ कर्मबन्धन के मार्ग हैं एवं इसके आधार पर ही उसको आगामी भव में प्राप्त होनेवाली गति तथा अन्य सम्बद्ध बातें निर्धारित होती हैं। उत्कृष्ट अथवा जघन्य आयु की प्राप्ति भी पूर्वजन्म के कर्मों पर निर्भर करती है।

सम्पूर्ण जैनदर्शन में मोक्ष प्राप्ति पर ही बल दिया गया है। मोक्ष ही लक्ष्य है और मोक्ष वह स्थिति है, जिसमें आत्मा अपनी विशुद्धावस्था को प्राप्त कर जन्म और मृत्यु के चक्र से छूट जाती है और उसका पुनर्जन्म नहीं होता। पुनर्जन्म का समापन मोक्ष प्राप्त करने पर ही होता है। मोक्ष प्राप्ति के पूर्व तक संसारी आत्मा कर्मफलानुसार विभिन्न पर्यायों में जन्म लेती है। अतः पुनर्जन्म आत्मा की संसारी अवस्था का प्रतीक है और मोक्ष उसकी मुक्तावस्था का।

सत् का लक्षण : अर्थ क्रियाकारित्व

राजकुमार छाबड़ा एम० ए०

सत् को अनेक प्रकार से परिभाषित किया जा सकता है। जैसे दार्शनिक सत् उसे कहते हैं जो उत्पादव्ययध्रौव्य युक्त हो।[1] सत् के इस लक्षण के साथ उनके द्रव्य, गुण और पर्याय—ये तीन संप्रत्यय जुड़े हुए हैं। द्रव्य में प्रतिक्षण पूर्व पर्याय का व्यय और उत्तर पर्याय का उत्पाद होता रहता है। यह उत्पादव्यय द्रव्य का 'परिणाम' (कार्य) है और इस तरह से परिवर्तित होते रहने पर भी द्रव्य अपने स्वरूप (गुणों) को नहीं छोड़ता, यह उसका 'ध्रौव्य' है। इस प्रकार जैन दर्शन के अनुसार सत् परिणामीनित्य है।

बौद्धों का कहना है कि नित्य पदार्थ सत् नहीं हो सकता।[2] इस स्थापना के लिए बौद्ध दिङ्०-नाग स्कूल में सत का लक्षण 'अर्थ-क्रिया सामर्थ्य' दिया गया है। धर्मकीर्ति 'वादन्याय' में कहते हैं कि "नित्य क्रम या युगपत किसी भी प्रकार से अर्थक्रिया नहीं कर सकता"। अर्हत् हेतु बिन्दुटीका में यही बात अर्थक्रिया की जगह 'कार्यक्रिया' शब्द का प्रयोग करके कहते हैं।[3] अतः "जो अर्थक्रिया समर्थ है, वह सत् है" इसका तात्पर्य हुआ कि सत् वह है जो कार्योत्पादन में समर्थ है। सत् के इस लक्षण द्वारा बौद्ध दार्शनिक क्षणिकवाद की स्थापना करते हैं।

जैन दार्शनिकों का कहना है कि जिस तरह से सत् को कूटस्थनित्य मानने पर उसमें अर्थक्रियाकारित्व सिद्ध नहीं हो पाता, उसी तरह से सर्वथाक्षणिक सत् भी अर्थक्रिया-रहित सिद्ध होता है। अकलंकदेव के अनुसार "पूर्वस्वभाव का त्याग और उत्तर स्वभाव की प्राप्ति यह अर्थक्रिया का लक्षण है"[4]। (यहाँ 'स्वभाव' शब्द अवस्था का वाचक है।) यह लक्षण कथंचित् नित्य (द्रव्यार्थिक नय की अपेक्षा से नित्य) सत् में ही घटित हो सकता है जो कि अपनी पूर्व अवस्था को छोड़कर उत्तर अवस्था को ग्रहण करता है। द्रव्य में यह अर्थक्रिया प्रतिक्षण होती रहती है इसलिए वह सदैव सत् है।

नित्य पदार्थ की कल्पना दो प्रकार से की जा सकती है :—

(१) कूटस्थ नित्य। (जैसे सांख्य का पुरुष तत्व)

(२) परिणामीनित्य। (जैसे सांख्य का प्रकृति तत्व)

---

१. उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तंसत्। तत्वार्थसूत्र ५।३०

२. अर्थक्रियासामर्थ्यलक्षणत्वाद वस्तुतः। न्यायबिन्दु १।१५

३. देखें—'अकलंकग्रंथत्रयम्' पृ० १३७ पर 'अर्थक्रिया' पर दी गयी टिप्पणी। सं०—महेन्द्रकुमारशास्त्री। प्र० सिंघी जैन ग्रंथमाला, अहमदाबाद १९३९।

४. पूर्वापरस्वभावपरिहारावाप्तिलक्षणामर्थक्रियां........। अष्टशती (अष्टसहस्त्री अन्तर्गत) निर्णयसागरप्रेस १९१५।

'कूटस्थ नित्य' से तात्पर्य है जो बिल्कुल भी न बदले, परिवर्तित न हो। तब इसमें 'अर्थक्रिया' घटित नहीं हो सकती। अब हमारे पास दो आधारवाक्य हैं :—

(१) सत् वही हो सकता है जो अर्थक्रियाकारी हो।

(२) कूटस्थ नित्य अर्थक्रियाकारी नहीं है।

इससे यह फलित हो जाता है कि

(३) कूटस्थ नित्य सत् है।

नित्य पदार्थ की कल्पना अब परिणामी रूप में की जा सकती है। इसका मतलब होगा कि पदार्थ की अवस्थाएँ बदलती हैं लेकिन पदार्थ स्वयं न तो उत्पन्न होता है न नष्ट होता है। सत एक ही रहकर भिन्न-भिन्न निमित्तों के मिलने पर भिन्न-भिन्न अर्थक्रियाएँ कर सकता है। बौद्धों ने अपनी ओर से ऐसे नित्य पदार्थ को भी अर्थक्रियारहित सिद्ध किया है। सत् के अर्थक्रिया लक्षण को स्वीकार करने में मूल कठिनाई यह है कि तब नित्य तत्वों को कैसे स्वीकार किया जा सकता है? नैयायिक इसीलिए सत् के इस लक्षण को स्वीकार नहीं करते। इसके विपरीत जैन दार्शनिकों ने यह दिखाने की चेष्टा की है कि नित्य पदार्थ 'अर्थक्रियाकरी' हो सकता है और हम सत् के अर्थक्रियाकारित्व लक्षण को स्वीकार कर सकते हैं। आगे हम क्रम से बौद्धों और जैनों की 'अर्थक्रियाकारित्व' संबंधी व्याख्याओं को प्रस्तुत करेंगे।

(१)

कोई पदार्थ नित्य है, उसका मतलब है कि वह भूत, भविष्यत् और वर्तमान-तीनों कालों में रहता है। वह सत् है। अतः वह प्रतिक्षण कोई न कोई अर्थक्रिया भी करता है।

अब माना कि नित्य पदार्थ (N_p) की वर्तमान क्षण to पर अर्थक्रिया xo है। अतीत के क्षणों (क्रम से) t_{-1}, t_{-2}, t_{-3}········पर N_p की अर्थक्रियाएँ थी (क्रम से) x_{-1}, x_{-2}, x_{-3},··· उसी तरह से माना गया नित्य पदार्थ (N_p) भविष्य में t_1 पर x_1, t_2 पर x_2 आदि अर्थ क्रियाएँ करेगा। इस प्रकार से माना जा सकता है कि नित्य पदार्थ अर्थक्रियाकारी हो सकता है। और इसका खंडन निम्न प्रकार से करते हैं :—

(१) कोई पदार्थ अर्थक्रिया या तो क्रम से कर सकता है या युगपत्।

(२) माना नित्य पदार्थ क्रम से अर्थक्रिया करता है। अर्थात् वह to पर ox, t_1 पर x_1, t_2 पर x_2,·······अर्थ क्रियाएँ करता है। तब प्रश्न उठता है कि to समय पर पदार्थ में t_1, t_2,········आदि उत्तरक्षणों पर होने वाली x_1, x_2,········आदि अर्थक्रियाओं की सामर्थ्य है या नहीं?

पहला विकल्प :

to समय पर पदार्थ में उत्तरक्षणों में होने वाली अर्थक्रियाओं की सामर्थ्य नहीं है। अर्थात् भिन्न-भिन्न समयों में पदार्थ में भिन्न अर्थक्रियाओं को करने की सामर्थ्य होती है।

तो फिर, बौद्धों का कहना है कि पदार्थ में नित्यता नहीं है। नित्य तो वह होता है कि जिसमें न तो कोई नूतन स्वभाव उत्पन्न होता है और न विद्यमान स्वभाव का नाश होता है।

दूसरा विकल्प :

t_0 समय पर पदार्थ में उत्तरक्षणों में होने वाली अर्थक्रियाओं की सामर्थ्य है।

लेकिन तब एक अर्थक्रिया (x_0) के काल (t_0) पर अन्य अर्थक्रियाओं ($x_1, x_2, \cdots$) की भी सामर्थ्य रहने से वे सब युगपत् t_0 पर सम्पन्न हो जाने से, उत्तरक्षणों ($t_1, t_2, \cdots$) में वस्तु के लिए कुछ करने को सामर्थ्य नहीं रहने से वह असत् हो जायेगी। इस तरह से युगपत् अर्थक्रियाकारी मानने पर पदार्थ क्षणिक सिद्ध होता है।

(३) नित्यवादी यह कहना चाहेंगे कि अकेले उपादान कारण से कार्य नहीं होता। कार्य को उत्पन्न करने के लिए निमित्त कारणों की भी अपेक्षा रहती है। पदार्थ में अनेकों अर्थक्रियाओं की सामर्थ्य रहने पर भी जिस समय जैसे सहकारी कारण मिलते हैं, उसके अनुरूप ही पदार्थ में अर्थक्रिया सम्पन्न होती है। सहकारी कारणों के क्रम से प्राप्त होने से नित्य पदार्थ क्रम से अर्थक्रिया करता है और इस तरह से एक अर्थक्रिया के काल में अन्य अर्थक्रियाएँ इसलिए सम्पन्न नहीं होती क्योंकि उनके कारण मौजूद नहीं थे। (बौद्धों का उत्तर निम्न प्रकार से है—)

इसका मतलब हुआ कि नित्य पदार्थ स्वयं कार्य करने में असमर्थ है और जैसे सहकारी कारण मिलते हैं उस कार्य को करने में वह समर्थ हो जाता है। इसका मतलब हुआ कि सहकारियों ने पदार्थ में कोई अतिशय (विशेषता-गुण) उत्पन्न कर दिया। लेकिन बौद्धों का मानना है कि गुणधर्मों में परिवर्तन हो जाने से वस्तु ही परिवर्तित हो जाती है। अतः असमर्थ स्वभाव वाला सत् कोई दूसरा है और समर्थ स्वभाव वाला सत् दूसरा है। इस प्रकार पदार्थ की नित्यता का खंडन हो जाता है।

उपर्युक्त आलोचना द्वारा बौद्ध यह दिखाना चाहते हैं कि अर्थक्रियाकारी होने से सत् नित्य नहीं हो सकता। ऐसा पदार्थ जो अनेक अर्थक्रियाओं की सामर्थ्यों से युक्त हो और उनमें से कभी किसी को करे और कभी किसी को, ऐसा नहीं हो सकता। मान लीजिये वर्तमान वस्तुस्थिति है—एक घट में जल भरा हुआ है। इस घट की वर्तमान अर्थक्रिया जलधारणरूपा है और वह इस क्रिया की सामर्थ्य से ही युक्त है। इस समय यह भूत और भविष्य की जलधारणरूप अर्थक्रियाएँ नहीं कर रहा, इसलिए यह उनकी सामर्थ्य से युक्त भी नहीं है, जैसे कि मिट्टी से पट की उत्पत्ति नहीं होती, इसलिए उनमें पट विषयक सामर्थ्य भी नहीं है। प्रत्येक क्षण में भिन्न-भिन्न अर्थक्रियाएँ होने से उनसे युक्त सत् भी भिन्न-भिन्न है, क्षणिक है।

अर्थक्रियाकारित्व सत् को परिवर्तनशील सिद्ध करता है। लेकिन वस्तु का एक अवस्था से दूसरी अवस्था को प्राप्त होना परिवर्तन है—परिवर्तन की यह यथार्थवादी

धारणा बौद्धों को स्वीकार नहीं है। यथार्थवादी मानते हैं कि सत् का अवस्थान्तर तो होता है, अर्थान्तर नहीं। बौद्ध पूछते हैं कि यह अवस्थान्तर अर्थ (वस्तु) से भिन्न है या अभिन्न। यदि अभिन्न है और अर्थान्तर नहीं होता तो कहना होगा कि कोई परिवर्तन नहीं होता। परिवर्तन भ्रम मात्र है। और यदि अवस्था परिवर्तन अर्थ से भिन्न है तो फिर वस्तु परिवर्तित ही नहीं हुई। 'वस्तु का परिणाम' यह भ्रामक अभिव्यक्ति है। वस्तुत: परिणाम या परिवर्तन प्रतिक्षण अर्थान्तर होना है; एक वस्तु के स्थान पर दूसरी वस्तु का होना है[5]।

बौद्ध दर्शन में परिवर्तन की व्याख्या का प्रमुख सिद्धान्त प्रतीत्यसमुत्पाद है। क्षणिकवाद को इसका तार्किक परिणाम कहा जा सकता है। प्रतीत्यसमुत्पाद का आशय है कि प्रत्येक वस्तु अपने-अपने कारणों से उत्पन्न होती है। प्रत्येक वस्तु कार्य है जिसकी उत्पत्ति परत: होती है क्योंकि यादृच्छिक उत्पत्ति असम्भव है[6]। जो उत्पन्न होता है वह नष्ट भी होता है—यह अनुभव सर्वजन प्रसिद्ध है। अब बौद्ध पूछते हैं कि वस्तुएँ नश्वरत्व-भाववाली उत्पन्न होती हैं या अविनश्वर स्वभाववाली? यदि वस्तुओं की उत्पत्ति अविनश्वर स्वभाव सहित होती है—ऐसा माना जाय तो फिर घट, पट आदि किसी भी वस्तु का विनाश नहीं होगा। लेकिन यह तो अनुभव से खंडित होने वाली बात है। इसलिए वस्तुएँ अपने कारणों से विनश्वर स्वभाववाली उत्पन्न होती हैं। जो विनश्वर स्वभाववाला है उसे तुरन्त विनष्ट हो जाना चाहिए। वस्तु यदि उत्पत्ति के अनन्तर ही नष्ट नहीं हो तो फिर कभी भी नष्ट नहीं हो और वह नित्य ही हो जाये। अत: उत्पन्न होने के अनन्तर ही वस्तु नष्ट हो जाती है[7]।

नैयायिक इससे सहमत नहीं हैं। वे यह तो स्वीकार करते हैं कि सब कार्य अनित्य होते हैं परन्तु उन्हें अनिवार्यत: क्षणिक नहीं मानते। घट को जब कोई मुद्गर से पीटता है तब उसका विनाश होता है। नैयायिक वस्तु के नष्ट होने को एक कार्य मानते हैं। विनाश अभाव रूप कार्य है और इसके लिए निमित्त कारण की अपेक्षा मानते हैं।

बौद्ध वस्तु के नष्ट होने पर किसी प्रध्वंसाभावरूप पदार्थ की उत्पत्ति नहीं मानते। सत् क्षणक्षयी होने के कारण उत्पत्ति के अनन्तर अपने आप दूसरे क्षण को उत्पन्न करके चला जाता है। बौद्ध नैयायिकों के पक्ष की आलोचना में पूछते हैं कि मुद्गर घट का अभाव करता है। यहाँ इस अभाव की उत्पत्ति घट से भिन्न होती है या अभिन्न?

(अ) यदि घट का अभाव घट से भिन्न उत्पन्न होता है तो उससे घट कैसे नष्ट होगा? नहीं होगा।

---

५. देखें Buddhist Logic, भाग I, पृ० ९७, डोवर प्रकाशन, न्यूयार्क।

६. वक्ष्यते चोत्पत्तिमंतश्च परत:। सत्ताया आकस्मिकत्वायोगात्। प्रमाणवार्तिक (स्वार्थानुमानपरिच्छेद) स्ववृत्तिटीका पृ० ५०५.
सं० डा० राहुल सांस्कृत्यायन्।

७. षड्दर्शनसमुच्चय में पृ० ४७ पर रत्नकीर्ति द्वारा उद्धृत एक अज्ञातकर्तृक श्लोक का अर्थ। १९७०, भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन।

(ब) यदि अभाव घट से अभिन्न है तो अभाव और घट एक हो गये। तब मुद्गर से घटाभाव की उत्पत्ति का मतलब घट की उत्पत्ति होना है। इससे भी घट कहाँ नष्ट हुआ ?

बौद्धों का कहना है कि क्षणस्थायी भाव ही विनाश है[८]। घट प्रतिक्षण नष्ट होता रहता है। हमें जो उसके कालान्तरस्थायी होने का आभास होता है, वह प्रतिक्षण सदृश्य क्षणों (घट क्षणों) के उत्पन्न होते रहने के कारण होता है। जब मुद्गर का सन्निधान होता है, तब घट सन्तान में एक विलक्षण क्षण की उत्पत्ति होती है और कुछ काल तक वैसे ही क्षण चलते रहते हैं जिस आधार पर कपाल सन्तान का व्यवहार होता है। मुद्गर का व्यापार घट सन्तान के अभाव में न होकर कपाल सन्तान की उत्पत्ति में होता है[९]।

बौद्ध सत् को स्वभावत. अहेतुक विनाशी साथ-साथ निरन्वय विनाशी भी मानते हैं। पूर्वक्षण के किसी भी अंश का उत्तरक्षण में किसी भी प्रकार से संचार नहीं होता। यदि ऐसा नहीं माना जाये तो दूसरे से तीसरे में और तीसरे से चौथे में····इस तरह से उस अंश का संचार होता चला जायेगा और वही नित्य हो जायेगा[१०]। अत: बौद्ध प्रत्येक क्षण को पृथक्-पृथक् मानते हैं। जैसे ही क्षण उत्पन्न होता है, उसके अनन्तर निरन्वय रूप से विनष्ट हो जाता है।

प्रश्न उठता है कि यदि सत् क्षणिक है तो वह अपने कार्य को कैसे उत्पन्न करता है ? शान्तरक्षित ने इसका जवाब निम्न प्रकार से दिया है :—

(१) क्षण सन्तति में कारणक्षण नष्ट होने के पहले ही कार्यक्षण को अपनी शक्ति दे देता है।

(२) प्रथम क्षण में उत्पन्न होने वाले और अभी तक अविनष्ट शक्तिमान कारण से द्वितीय क्षण में ही कार्य उत्पन्न होता है।

(३) यदि कार्योत्पाद तृतीय क्षण में माना जाये तो विनष्ट कारण से कार्य की उत्पत्ति माननी पड़ेगी, क्योंकि कारण तो प्रथम क्षण में उत्पन्न होकर द्वितीय क्षण में नष्ट हो जाता है।

(४) जो आनन्तर्यनियम है अर्थात् 'कारणक्षण के अनन्तर ही कार्यक्षण की उत्पत्ति' है, वही 'अपेक्षा' कहलाती है। और कारण की सत्तामात्र ही उसका व्यापार है क्योंकि कारण की सत्तामात्र से ही कार्य की उत्पत्ति होती है"[११]।

---

८. सौगत सिद्धांत सारसंग्रह, पृ० १९४। चोखम्बा प्रकाशन।

९. देखें—Gifigur of Indian Realiserc (द्वितीय संस्करण) पृ० २९१। भारतीय विद्या प्रकाशन।

१०. देखें—Buddhist Logic, भाग I, पृ० ९५।

११. सौगत-सिद्धांत सार संग्रह: पृ० १९६-९७।

उपर्युक्त चार कथनों की हमें मीमांसा करनी है।

(अ) जब पूर्वक्षण है तब उत्तरक्षण नहीं है और जब उत्तरक्षण है तब पूर्वक्षण नहीं है। कोई दो क्षण एक साथ नहीं होते। अतः कारण और कार्य एक क्षण में नहीं होते।

(ब) ऊपर उल्लिखित प्रथम में शान्तरक्षित कहते हैं कि कारणक्षण कार्यक्षण को अपनी शक्ति दे देता है। लेकिन निरन्वयक्षणिकवाद का सिद्धान्त मानने पर फिर यह नहीं माना जा सकता कि कारण को शक्ति का कार्य में संचार हो जाता है। पूर्वोत्तर क्षणों में किसी शक्ति या किसी अंश का संचार मानने पर :—

(१) क्षणों को परस्पर संबंधित माना पड़ेगा, अर्थात्

(२) सन्तान को वास्तविक मानना पड़ेगा, अर्थात्

(३) किसी अंश में नित्यत्व को स्वीकार करना पड़ेगा; जबकि बौद्ध इनमें से किसी भी बात को स्वीकार करना नहीं चाहते। अतः 'कारण अपनी शक्ति कार्य को दे देता है'—ऐसा नहीं कहा जा सकता।

(स) कथन (२) में कहा गया है कि 'कारण से द्वितीय क्षण में कार्य उत्पन्न होता है' और कथन (३) में कहा गया है कि 'कारण द्वितीय क्षण में नष्ट हो जाता है"। यहाँ यह तो माना नहीं जा सकता कि कारण द्वितीय क्षण में कार्य को उत्पन्न भी कर देता है और फिर नष्ट हो जाता है, क्योंकि इसका मतलब होगा क्षण में भी टुकड़े करना जबकि क्षण का आशय ही अविभाज्य कालांश होता है।

'कारण के नष्ट होने से ही द्वितीय क्षण में कार्य उत्पन्न हो जाता है'—यह आशय लेने में भी अनेकों परेशानियाँ हैं। असत् से सत् की उत्पत्ति कैसे हो सकती है? तृतीय क्षण में कार्योत्पाद नहीं हो सकता, इस स्थापना के लिए कथन (३) में स्वयं शान्तरक्षित ने युक्ति दी है कि तब हमें 'विनष्ट कारण से कार्य की उत्पत्ति माननी पड़ेगी' अर्थात् वे स्वयं 'असत् से सत् उत्पन्न नहीं हो सकता' इस मान्यता को स्वीकार करते हैं।

वस्तुतः शान्तरक्षित के ये कथन 'क्षणिकवाद में कर्म और कर्मफल की व्यवस्था कैसे संभव है?' इस प्रश्न के उत्तर के रूप में आये हैं। इसके साथ ही स्मृति की व्याख्या का भी प्रश्न जुड़ा है। परन्तु निरन्वय क्षणिकवाद का सिद्धान्त मान लेने पर इनकी तर्कसंगत व्याख्या प्रस्तुत नहीं की जा सकती।

द्वितीय क्षण में कार्योत्पत्ति मानने में एक परेशानी यह भी है कि तब हमें प्रथम क्षण को अर्थक्रियारहित हो जाने से असत् मानना पड़ेगा।

बौद्ध ऐसा नहीं कह सकते कि 'पहले कोई चीज स्वयं उत्पन्न होगी फिर हो तो वह अन्य को उत्पन्न करेगी'; क्योंकि तब तो उन्हें नैयायिकों की तरह यह भी कहना चाहिए कि 'फिर अर्थात् तृतीय क्षण में नष्ट होगी' जिसे वे नहीं स्वीकार करते।

(द) प्रश्न यह चल रहा है कि 'कारण कार्य को कैसे उत्पन्न करता है ? बौद्ध सत्कार्यवादियों का यह मत स्वीकार नहीं करेंगे कि 'कारण अपने में से कार्य को उत्पन्न करता है'। 'क्षण स्थायीभाव ही विनाश है' अर्थात् विनाश या अभाव वस्तु के क्षण मात्र रहने से अतिरिक्त कुछ नहीं है, अतः कारण के अभाव से कार्य की उत्पत्ति भी स्वीकार नहीं की जा सकती। क्षणिकवाद में कारण के व्यापार की भी बात नहीं की जा सकती। इन सब बातों से यह फलित होता है कि जिस तरह से बौद्ध विनाश को अनेतुक मानते हैं उसी प्रकार उनके यहाँ उत्पाद भी अहेतुक है। कार्य किसी के द्वारा उत्पन्न नहीं किया जाता, वह अपने काल में स्वयं उत्पन्न होता है।

(य) कथन (४) में शान्तरक्षित ने यही बात कही है। पूर्वक्षण के बाद उत्तरक्षण आता है अतः उनमें कारण-कार्य का व्यवहार होता है। कार्यक्षण कारण-क्षण पर इसी रूप में आश्रित है कि वह उसके बाद आता है। तथा कारण का व्यापार उसकी सत्ता से अतिरिक्त कुछ नहीं है। साथ ही "क्योंकि उसकी सत्ता मात्र से ही कार्य उत्पन्न हो जाता है" इस वाक्यांश पर ध्यान देने की जरूरत है, इससे स्पष्ट हो जाता है कि 'उत्पाद भी अहेतुक है।' कमलशील कहते हैं :—

"किसी भी विलक्षण व्यापार से रहित वस्तुमात्र ही हेतु (कारण) है"।[१२]

अब इस प्रश्न का कि 'कोई क्षण कैसे उत्पन्न होता है', यह उत्तर है कि वह 'अपने आप से प्रकट होता है'। फिर प्रश्न उठता है जो जिस देश काल में उत्पन्न हुआ वह उसी देश-काल में क्यों हुआ, अन्य में क्यों नहीं ? इसका उत्तर यही हो सकता है कि ऐसा ही उसका स्वभाव है। इस तरह से बौद्ध दिङ्नाग स्कूल का 'अर्थ क्रियाकारित्व' का सिद्धान्त नियतिवाद में फलित हो जाता है।

बौद्धों के लिए परिवर्तन ही वास्तविक है और इसकी स्थापना के लिए ही उन्होंने सत् का लक्षण 'अर्थक्रियासामर्थ्य' दिया है। परन्तु परिवर्तन उनके लिए पूर्वक्षण का में बदल जाना नहीं है, बल्कि परिवर्तन पूर्वक्षण के बाद उत्तरक्षण का प्रकट होना है। अतः यदि परिवर्तन का यही मतलब है तो इसके लिए नित्य पदार्थ का खंडन करने की क्या आवश्यकता है ? क्योंकि नित्य पदार्थ में भी एक-एक करके कार्य अपने आप प्रकट

१२. Buddhist Logic भाग १, पृ० १२१ पर उद्धृत।

होते रहेंगे। यदि यह कहा जाय कि फिर एक आश्रयभूत पदार्थ की कल्पना व्यर्थ है तो हमारा कहना होगा कि बौद्धों ने जिस प्रकार से अर्थक्रियारहित होने से नित्य पदार्थ को कल्पना मात्र ठहराया है तो उन्हें अपने द्वारा स्थापित 'वास्तविकता' को अर्थक्रियाकारी सिद्ध करना था। बौद्धों को तर्कना तर्काभासरूप है क्योंकि जहाँ पूर्वपक्ष की आलोचना में वे अर्थक्रियाकारिता को सत् का लक्षण मानकर चलते हैं और अर्थक्रियाकारी होने का मतलब 'वस्तु का व्यापारवान् होना' लेते दिखाई देते हैं, वहाँ वे अपनी स्थापना में क्षणिक-सत् को व्यापारवान् सिद्ध करने में असमर्थ रहते हैं, और उसे केवल 'शक्तिक्षय' के रूप में देखते हैं।

धर्मकीर्त्ति प्रमाणवार्त्तिक-प्रत्ययपरिच्छेद श्लोक–३ में अर्थक्रियासमर्थ को परमार्थसत् कहते हैं। फिर श्लोक–४ में सबकुछ को अशक्त (अशक्तं सर्वम्) और कारण-कार्य भाव को सवृतिरूप कहते हैं। इस पर अकलंकदेव का व्यंग्य है कि "अपने पक्ष में अर्थक्रिया-समर्थ को परमार्थसत् के रूप में अंगीकार करके स्वयं ही पुनः अर्थक्रिया का निराकरण कर देना क्या उन्मत्तपना नहीं"[१३] ?

लघीयस्त्रय श्लोक–८ में अकलंकदेव कहते हैं :—

"सर्वथा नित्य और सर्वथा क्षणिक पक्ष में क्रम और अक्रम (युगपत) रूप से अर्थक्रिया नहीं बन सकती किन्तु वह (अर्थक्रिया) पदार्थों के लक्षणरूप से स्वीकार की गयी है।"

इससे स्पष्ट है कि जैन दार्शनिकों को सत् का लक्षण 'अर्थक्रियाकारी होना' स्वीकार है। परन्तु उनका कहना है कि यह लक्षण नित्यवाद और क्षणिकवाद में घटित न होकर, 'स्यात् सत् नित्यानित्यात्मक है'—ऐसा सत् का स्वरूप मानने पर ही घटित हो सकता है। अर्थात् सत् को किसी अपेक्षा (द्रव्यार्थिक नय की अपेक्षा) से नित्य और किसी अपेक्षा (पर्यायार्थिकनय की अपेक्षा) से अनित्य स्वीकार करना चाहिए। जैनों के अनुसार सत् परिणामी नित्य है। आगे हम जैन दर्शन में अर्थक्रियाकारित्व की की गयी व्याख्या प्रस्तुत करेंगे।

(२)

जैन दर्शन केवल 'द्रव्य' नामक पदार्थ स्वीकार करता है। वैशेषिकों के गुणकर्मादि पदार्थ उसकी भिन्न-भिन्न प्रकार की अवस्थाएँ हैं। द्रव्य जाति की अपेक्षा से छः और संख्या की अपेक्षा से अनन्त हैं।

द्रव्य गुणपर्यायों वाला होता है।[१४] प्रत्येक द्रव्य अपने-अपने गुणों का अखण्ड पिण्ड होता है। गुणों को द्रव्य से पृथक् नहीं किया जा सकता और गुणों के बिना द्रव्य भी कुछ नहीं है। गुण द्रव्य में एक साथ और सदैव पाये जाते हैं।

१३. लघीयस्त्रय श्लोक ८ की स्ववृत्ति।
१४. गुणपर्ययवद् द्रव्यम्। तत्त्वार्थसूत्र ५।३८।

गुण के 'प्रतिसमय के परिणमन को पर्याय' कहते हैं। दूसरे शब्दों में 'गुण' शक्तिरूप है और उसकी व्यक्ति का नाम पर्याय है। एक गुण की एक समय एक ही पर्याय होती है। लेकिन उसी समय द्रव्य में रह रहे दूसरे गुणों की भी अपनी कोई एक-एक पर्याय होती है। इस तरह अनेकों गुणों की अपेक्षा से द्रव्य में 'सहवर्ती पर्यायें' और एक गुण की अपेक्षा से द्रव्य में 'क्रमवर्ती पर्यायें' होती हैं। पर्याय, परिणाम व कार्य एकार्थवाची हैं। अत: कहा जा सकता है कि द्रव्य युगपत् और क्रम से अर्थक्रियाकारी है। यहाँ हम 'सहवर्ती पर्यायों' को 'द्रव्य की एक समय की पर्याय' के रूप में वाचित करेंगे क्योंकि इस लाघव से प्रकरण पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता।

हमें परिणाम का बोध होता है। परिणाम को जैन, बौद्ध और नैयायिक तीनों वास्तविक मानते हैं। बौद्ध 'परिणाम' को ही वास्तविक मानते हैं, उसके आश्रयभूत किसी तत्व को वे स्वीकार नहीं करते। उनके मत में पूर्वक्षण से उत्तरक्षण की उत्पत्ति नहीं होती बल्कि पूर्वक्षण के बाद उत्तरक्षण आता है। परन्तु वह आता कहाँ से है? इसका जवाब एकमात्र यह है 'शून्य से'। 'लेकिन शून्य से कोई कार्य आता है और फिर शून्य में चला जाता है'—यह व्याख्या बुद्धिगम्य नहीं कही जा सकती।

नैयायिक कार्य के आश्रय रूप 'समवायीकरण' जो द्रव्य पदार्थ होता है, को स्वीकार करते हैं। पर वे असत्कार्यवादी हैं। उनके अनुसार समवायीकरण कार्यरूप से परिणत नहीं होता अथवा समवायीकरण से कार्य उत्पन्न नहीं होता, बल्कि कार्य समवायी कारण में समवाय संबंध से समवेत होकर उत्पन्न होता है। उनके लिए कार्य को रहने के लिए आश्रय की आवश्यकता तो होती है, परन्तु उत्पन्न होने के लिए किसी 'उपादानभूत' तत्व की आवश्यकता नहीं होती। तब न्यायमत में भी कार्य की उत्पत्ति शून्य से ही स्वीकार करनी पड़ेगी। जैनों को पुन: यह व्याख्या भी स्वीकार नहीं होगी।

'मिट्टी से घड़े बनने' के उदाहरण को लें।

मिट्टी की पिण्डरूप अवस्था से स्थास, कोश, कुशूल, और फिर घट बनता है। जैनों के लिए मिट्टी पिण्डादि अवस्थाओं को छोड़कर अर्थात्-व्यय करके घट रूप से परिणत होती है। पिण्ड रूप अवस्था का नष्ट होना व्यय है, घट पर्याय का उत्पन्न होना उत्पाद है और मिट्टी का ज्यों का त्यों रहना, उसका अन्वय रहन 'ध्रौव्य' है। इसी प्रकार प्रत्येक सत् यानि द्रव्य उत्पाद व्यय ध्रौव्यमय है। उसमें प्रतिक्षण पूर्वपर्याय का व्यय उत्तरपर्याय का उत्पाद और गुण ध्रुव रहते हैं।

द्रव्य में उत्पाद, व्यय, और ध्रौव्य के होने में क्षणभेद नहीं है।[१५] पूर्व पर्याय के व्यय के साथ ही उत्तर पर्याय की उत्पत्ति होती है और दोनों अवस्थाओं में रहने वाला द्रव्यत्व ध्रुव रहता है।

---

१५. प्रवचनसार, गाथा १०२ पर अमृतचन्द्र की टीका।

उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य—ये तीनों परस्पर अविनाभावी हैं।[16] उत्पाद व्यय के बिना नहीं होता। एक द्रव्य में दो पर्यायें एक साथ नहीं होतीं। मिट्टी की पिण्डरूप अवस्था के विनाश के साथ ही घट उत्पन्न होता है वही घट का उत्पत्ति-कारण है। इस कारण के नहीं होने पर घट की उत्पत्ति नहीं हो सकती। यदि कारण के बिना भी उत्पाद हो सकता है तो हमें असत् जैसे खरविषाण, की उत्पत्ति भी स्वीकार कर लेनी चाहिये।

इसी तरह से उत्पाद के बिना व्यय भी घटित नही हो सकता। मिट्टी के पिण्ड के विनाश के साथ ही घट उत्पन्न होता है। अतः उत्पाद रहित व्यय कैसे हो सकता है अथवा ऐसा मानने पर सत् का उच्छेद ही मानना पड़ेगा।

इसी तरह से उत्पाद और व्यय के बिना ध्रौव्य भी नहीं हो सकता। अर्थक्रियाकारी होने से प्रत्येक सत् परिणमनशील होता है। कूटस्थ नित्य नहीं।

इस तरह से उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य परस्पर अविनाभावी हैं। इन्हें एक दूसरे से पृथक् नहीं किया जा सकता—इस दृष्टि से तो वे अभिन्न हैं, परन्तु उनके लक्षण जुदे-जुदे हैं, उन्हें भिन्न-भिन्न रूप में जाना जा सकता है—इस दृष्टि से वे भिन्न-भिन्न हैं।

'वस्तु बदलती है' या 'वस्तु एक अवस्था को छोड़कर दूसरी अवस्था को धारण करती है'—परिवर्तन की इस व्याख्या को भ्रामक कहना गलत है। यहाँ शक्ति और व्यक्ति का संबंध है। 'वस्तु' की 'शक्ति' के रूप में, और 'अवस्थाओं' को 'व्यक्ति' के रूप में समझा जा सकता है। शक्ति की ही व्यक्ति होती है, इस रूप में वस्तु और उसकी अवस्था में अभेद है, लेकिन शक्ति रूप अवस्था और व्यक्ति रूप अवस्था एक ही प्रकार की चीज नहीं है या शक्ति अनेकों रूप में प्रकट हो सकती है—इस दृष्टि से वस्तु और उसकी अवस्था विशेष में भेद है। इस तरह वस्तु और उसकी अवस्थाओं में भेदाभेद संबंध है।

परिवर्तन को अर्थात् अर्थक्रिया को सत् का लक्षण स्वीकार करने पर और परिवर्तन की उपर्युक्त वर्णित यथार्थवादी व्याख्या को समुचित मान लेने पर सत् का स्वरूप नित्या-नित्यात्मक या उत्पादव्यय-ध्रौव्यात्मक फलित होता है जिसकी व्याख्या हम पहले कर चुके हैं।

सर्वथा नित्य सत् अपने स्वरूप को कभी छोड़ता ही नहीं है। अतः उसमें अर्थ-क्रियाघटित नहीं होती। अर्थक्रिया करने का मतलब होता है, उत्तरपर्याय की अपेक्षा रखना, उस तक पहुँचना, सर्वथा क्षणिक सत् उत्तरपर्याय तक ठहरना ही नहीं इसलिए वह भी अर्थक्रियाकारी नहीं हो सकता। नित्यानित्यात्मकद्रव्यपर्यायात्मक सत् ही अर्थ-क्रियाकारी हो सकता है।

प्रत्येक द्रव्य नित्य है और प्रति समय 'कार्य' करता है। लेकिन इसका मतलब यह नहीं है कि प्रतिसमय उसमें तीनों कालों की अर्थक्रियाएँ करने की सामर्थ्य रहती है।

---

१६. प्रवचनसार, गाथा १००, पर अमृतचन्द्र की टीका।

जैन दार्शनिकों का कहना है कि कि जिस समय वस्तु में जैसी योग्यता होती है उस समय वह वैसी ही अर्थक्रिया करती है।[17] प्रश्न उठता है योग्यता से हम क्या समझें ?

जैन दार्शनिकों का कहना है कि ना तो केवल द्रव्य ही कार्यकारी होता है ना पर्याय मात्र। बल्कि विशिष्ट पर्याय से परिणत द्रव्य ही कार्यकारी होता है।[18] उदाहरण के लिए यह सारा दृश्य मान जगत् पुद्गल परमाणुओं की स्कन्धरूप अवस्थाएँ है। लेकिन हर परमाणु, हर समय किसी भी रूप में परिणत हो जाये ऐसा नहीं है। मिट्टी भी पुद्गल से परमाणुओं से मिलकर बनी है और तन्तु भी पुद्गल परमाणुओं से मिलकर बने है। लेकिन घट मिट्टी से ही बन सकता है और पट तन्तुओं से ही। घट, तन्तुओं से नहीं बन सकता और पट मिट्टी से नहीं बन सकता। प्रत्येक पुद्गल परमाणु में समान सामर्थ्य वाले समान संख्यक गुण होते हैं। अतः यह तो कहा नहीं जा सकता कि मिट्टी के परमाणु कुछ दूसरे प्रकार के हैं और तन्तुओं के परमाणु कुछ दूसरे प्रकार के हैं। परन्तु फिर भी मिट्टी रूप से परिणत परमाणुओं में ऐसी पर्यायगत योग्यता नहीं है कि उससे यह उत्पन्न हो सके। जब तक मिट्टी के परमाणु खाद पानी आदि के माध्यम से तन्तु रूप में परिणत नहीं हो पाते उनसे पट की उत्पत्ति नहीं हो सकती। अतः पर्यायशक्ति युक्त द्रव्य अर्थक्रियाकारी होता है।

मिट्टी से घड़ा भी बनता है, सुराही आदि दूसरी चीजें भी बनती हैं। तब किसी मिट्टी से घड़ा बनेगा, किससे अन्य चीजें इस बात का नियमन कैसे होता है ? नैयायिकों का कहना है कि जैसी कुम्हार की इच्छा व प्रयत्न आदि निमित्तकारण होते हैं, मिट्टी में वैसा कार्य उत्पन्न होता है। यह कारण कार्य की पुरुषपरक (anthropomorphic) व्याख्या है।

नैयायिक प्रत्येक सत् को परिणमनशील नहीं मानते, इसलिए उन्हें ईश्वर को मानना पड़ता है। लेकिन जैन दर्शन के अनुसार सत् परिणमनशील है। यदि एक द्रव्य को परिणमाने के लिए दूसरे द्रव्य की आवश्यकता मानी जाय तो उसे परिणमाने के लिए तीसरे द्रव्य की आवश्यकता माननीय पड़ेगी और फिर इस तरह से अनवस्था दोष उत्पन्न हो जाता है।

अतः प्रत्येक द्रव्य परिणमनशील होने से, वह स्वयं अपने कार्यों का, पर्यायों का नियामक होता है। कार्य उपादान कारण और निमित्त कारणों की समग्रता में होता है।[19] इसे जैन दार्शनिक स्वीकार करते हैं। परन्तु जैनों का कहना है कि हम ऐसा नहीं कह सकते कि निमित्त कारणों के नहीं होने से वस्तु (उपादान) में कार्य नहीं हुआ। परिणाम रहित वस्तु कभी नहीं होती, अतः वस्तु में तब भी कोई न कोई कार्य अवश्य हुआ

---

१७. जयपुर (खानिया) तत्वचर्चा, भाग १, पृ० ४७ पर प्रमेयकमलमार्तण्ड का उद्धरण। प्र० टोडरमलस्मारक ट्रस्ट जयपुर।

१८. वही तत्वचर्चा, भाग २, पृ० ३८५ पर प्रमेयकमलमार्तण्ड का उद्धरण।

१९. स्वयंभूस्तोत्र श्लोक ६०। इसे वहाँ, आचार्य समन्तभद्र ने द्रव्यगत स्वभाव कहा है।

ही। फिर ऐसा भी नहीं कहा जा सकता कि 'अमुकनिमित्त नहीं थे इसलिए अमुक कार्य नहीं हो सका, बल्कि अमुक कार्य हुआ' क्योंकि कार्य का वास्तविक कारण उपादानकारणगत योग्यता होती है। कार्य से हम कारण का अनुमान कर सकते हैं। अतः वस्तु में जिस समय जैसा कार्य होता है, उसके आधार से हम कह सकते हैं कि वस्तुतः उस समय का उपादान कारण वैसा ही था। और तब निमित्त भी उसी के अनुकूल थे।

कार्य उपादान कारण से होता है। बाह्य द्रव्यों-परिस्थितियों का उपचार से ही कारण कहा जाता है। वस्तुतः उन द्रव्यों ने भी उस समय अपना-अपना कार्य किया था। एक द्रव्य का दूसरे द्रव्य में हस्तक्षेप नहीं होता।[२०]

मिट्टी सादृश्य के आधार पर ही यह कहा जाता है कि उससे अनेकों चीजें बनती है लेकिन जो मिट्टी घटरूप से परिणमन के अभिमुख होती है उससे घट ही बनता है, अन्य कुछ नहीं।

जैन दर्शन की कार्य-कारण मीमांसा की मूल बात यह है कि पूर्व पर्याय युक्त द्रव्य उपादान कारण होता है और उत्तर पर्याय युक्त द्रव्य कार्य होता है।[२१] अर्थात् एक द्रव्य की पूर्वोत्तर पर्यायों में उपादान उपादेय भाव होता है।[२२] जैसा उपादान कारण होता है— उत्तरक्षण में वैसा ही कार्य होता है और तब उसकी वही अर्थक्रिया कहलाती है।

बौद्धों ने नित्य पदार्थ के खंडन के लिए जो युक्तियाँ दी है, वे सत् को कूटस्थनित्य मानने पर ही लागू होती हैं, जैन दर्शन द्वारा वर्णित सत् के परिणामीनित्य स्वरूप पर वे लागू नहीं होतीं। वस्तु नित्य है। अतः कहा जा सकता है कि द्रव्यगत योग्यता के रूप में अपने से जायमान तीनों कालों के कार्यों की अर्थक्रियाएँ करने की उसमें सदैव सामर्थ्य होती है। परन्तु केवल द्रव्य कार्यकारी नहीं होता। विशिष्ट रूप से परिणत द्रव्य ही विशिष्ट अर्थक्रियाएँ करता है। किसी कार्य के अनन्तर पूर्ववर्ती द्रव्य ही समर्थकारण होता है, उसके पहले वह उस कार्य को करने में असमर्थ होता है। असमर्थ से समर्थ स्वभाव को प्राप्त करने से द्रव्य को कथंचित् अनित्य कहा जा सकता है, परन्तु यह सर्वथा विनाश रूप अनित्यता नहीं है। क्योंकि असमर्थ से समर्थ स्वभाव को प्राप्त करना अवस्था परिवर्तन रूप परिणाम है, ना कि अर्थान्तर रूप परिणाम। और वस्तु में अवस्थाओं का उत्पाद व्यय होने पर भी, जैन दर्शन के अनुसार, वस्तु का स्वभाव उत्पन्न या नष्ट नहीं होता। इस तरह से कहा जा सकता है कि बौद्धों की आलोचनाएँ जैन दर्शन द्वारा मान्य सत के स्वरूप पर लागू नहीं होतीं।

परिणाम प्रतिक्षण होता है—इस बारे में जैन बौद्ध दोनों एकमत हैं। लेकिन बौद्ध जहाँ उन परिणामों में प्रत्यभिज्ञान के विषयभूत अन्वयतत्व को स्वीकार नहीं करते, वहाँ जैन उसे स्वीकार करते हैं और इस तरह वे निरन्वय विनाशवाद से उत्पन्न होने वाली अनेकों समस्याओं से बच जाते हैं।

---

२०. समयसार, गाथा १०३, ३७२।
२१. कार्त्तिकेयानुप्रेक्षा, गाथा ८३०।
२२. वही, तत्वचर्चा, भाग १, पृ० ३०४।

श्रमणधर्म और समाज

राम प्रकाश पोद्दार, एम० ए०, पी-एच० डी०

धर्म को मनुष्य के हित और निःश्रेयस का साधक कहा गया है। धर्म जहाँ व्यक्ति की सुख-शान्ति का साधक है, वहाँ यह सामाजिक सुख-शान्ति का भी घटक है। धर्म की निम्नोक्त परिभाषा सुविख्यात है :—

धारणात्धर्ममित्याहु धर्मेण विधृताः प्रजाः।
यः स्याद्धारणसंयुक्तः स धर्म इति निश्चयः॥ (महा० शान्ति०—१०९ (११)

इस परिभाषा के अनुसार धर्म का मुख्य कार्य है समष्टि का धारण-पोषण। एक ओर जहाँ धृति क्षमा दम अस्तेयादि[1] धर्म के लक्षण हैं, वहाँ दूसरी ओर व्यक्ति के पारिवारिक-सामाजिक कर्त्तव्य भी धर्म हैं, क्योंकि इनके द्वारा समष्टि का धारण-पोषण होता है। प्राचीन काल में जो वर्णों के निज-निज कर्म को धर्म की संज्ञा दी गयी है, वह इसलिए कि इनके द्वारा वर्णों का परस्पर उपग्रह होता था और इस तरह पूरे समाज का धारण-पोषण होता था। धृति क्षमादि मनुष्य के व्यक्तिगत शील भी इसलिए उपादेय हैं कि इनके द्वारा मनुष्यों का अथवा व्यापक अर्थ में जीवों का परस्पर उपग्रह होता है। उक्त उद्धरण में उसे धर्म कहा गया है जो 'धारण से युक्त' है। तदनन्तर उसे धर्म कहा गया है जो 'अहिंसासंयुक्त'[2] है क्योंकि परस्पर धारण-पोषण का मूल है 'अहिंसा' और धृति, क्षमा, दमादि, अहिंसा के साधक हैं।

इस तरह हम कह सकते हैं कि धर्म मनुष्य की एक सामाजिक आवश्यकता है और देश-काल-पात्र भेद से इसका स्वरूपभेद स्वाभाविक ही नहीं, आवश्यक है। महाभारत के आदि पर्व में शेष की कथा के अन्तर्गत धर्म की विविधता की अभिव्यञ्जना हुई है। शेष की कथा का उपसंहार करते हुए कहा गया है :—

शेषोऽसि नागोत्तम धर्मदेवो महीमीमां धारयसे यदेकः।
अनन्तभोगैः परिगृह्य सर्वां यथाऽहमेवं बलभिद्यथा वा॥ (महा० आदि, ३७, ३२)

यहाँ कथाकार ने शेष के व्याज से धर्म का वर्णन किया है।। धर्म शेष है, क्योंकि जगत के क्षयशील होने पर भी यह सर्वदा शेष रहता है, जगत के डोलते रहने पर भी यह

---

१. धृतिः क्षमा दमोऽस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः।
धीर्विद्या सत्यमक्रोधो दशकं धर्मलक्षणम्॥ मनु० ६, ९२।

२. अहिंसार्थाय भूतानां धर्मप्रवचनं कृतम्।
यः स्यादहिंसा संयुक्तः स धर्म इति निश्चयः॥ महा० शा० १०९ (१२)

बचा रहता है। यह उत्तम 'नाग' है, क्योंकि इसका मुख्य धर्म आर्जव है। (अग्) तिर्यक् गति करने के अर्थ में होता है। इसलिए नाग वह है, जिसमें तिर्यक् गति न हो अर्थात् जिसमें ऋजुता हो। यह समस्त पृथिवी का धारक है। किन्तु यह धारण का कार्य अपने अनन्त भोगों के द्वारा, अर्थात् अनन्त रूपों के द्वारा सम्पन्न करता है। इस तरह भिन्न-भिन्न देश-काल के जो भिन्न-भिन्न धर्म हैं, वे विविध होते हुए भी परस्पर सम्पूरक हैं, क्योंकि उनका सही लक्ष्य एक ही है।

हम यदि अपने देश के ही धर्मों के विकास पर दृष्टिपात करें तो पायेंगे कि उपादेयता को अक्षुण्ण रखने के लिए धर्म की व्यवस्थाओं में परिवर्तन, परिशोधन, पुनर्गठन आदि होते रहे हैं। इसी क्रम में भिन्न-भिन्न धर्म हमारे सामने आते हैं। जिन्हें हम श्रमण धर्म कहते हैं, उनके उदय का भी मुख्य हेतु धर्म की सामाजिक उपादेयता को सर्वांगीण सार्थकता प्रदान करना ही होना चाहिए।

श्रमण शब्द की व्युत्पत्ति मूलक व्याख्या करते समय इसे श्रम से निष्पन्न माना गया है और इस तरह यह सिद्ध किया गया है कि श्रमणधर्म का मूलाधार है—श्रम, खेद-कायक्लेश अथवा तपस्या। किन्तु संस्कृत का श्रमण शब्द पाली-प्राकृत के समण शब्द का मात्र प्रयोगात्मक (tentative) रूपान्तर हो सकता है। अन्यत्र इस शब्द का सम्बन्ध 'सम'[1] और 'शम'[2] से भी बतलाया गया है, जिसके अनुसार श्रमण धर्म का मूलाधार समताभाव और रागद्वेष से निवृत्ति होना चाहिए।

प्राचीन शास्त्रों के अनुसार निर्ग्रन्थ, शाक्य, तापस, गैरिक और आजीवक श्रमण कहे गये[3] हैं। इनमें अब केवल प्रथम दो का ही अभिज्ञान (identity) शेष रह गया है। अतः व्यवहार में सम्प्रति श्रमण धर्म से बौद्ध और जैन धर्मों को ही अभिहित किया जाता है। यदि हम इन दोनो धर्मों के छोटे-मोटे भेदों को भूल जांय और व्यापक सामान्यताओं तक ही अपनी दृष्टि सीमित रखें तो श्रमण धर्म की मूलभित्ति की एक धारणा बन सकती है।

अर्धमागधी आगमों में कई प्रसंग आते है, जहाँ अन्य धर्मों की अपेक्षा जैनधर्म की उपादेयता सिद्ध करने के लिए अन्य धर्मानुयायियों के साथ जैन मुनियों का एक तरह का शास्त्रार्थ दिखलाया गया है। ऐसा एक प्रसंग नायाधम्म कहाओ में थावच्चापुत्त कथा के अन्तर्गत आया है। यह थावच्चापुत्त और शुक परिव्राजक के अनुयायी सुदर्शन के बीच धर्म के मूल तत्वों को लेकर आपसी वार्ता का प्रसंग है। यहाँ जैनधर्म को थावच्चापुत्त ने

---

१. समयाए समणो होई.......... उत्तराध्ययन २५ (३२)

२. यो च समेति पापानि अणु थूलानि सब्बसो।
समितत्ता हि पापान समणो ति पवुच्चति॥ धम्मपद २६५

३. निग्गंथसक्कतावसगेरुय आजीवं पंचहा समणा। (प्रवचनसारोद्धार (९४)

विनयमूल धर्म कहा है जबकि इतर धर्म शौच मूल धर्म कहा गया है। विनय की व्याख्या करते हुए कहा गया है कि विनय दो प्रकार का है—आगार विनय, अनगार विनय। आगार विनय के अन्तर्गत पांच अनुव्रत, सात शिक्षा व्रत और ग्यारह प्रतिमाएँ हैं। अनगार विनय के अन्तर्गत पांच महाव्रत, रात्रि भोजन त्याग इत्यादि हैं। इस प्रसंग में जो शौच मूल धर्म और विनयमूल धर्म की व्याख्या की गयी है, उससे यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि एक जहाँ औपचारिकताओं के कारण रूढ़िग्रस्त है, वहाँ दूसरा आचारपरक होने के कारण सार्थक और गतिशील है।

अहिंसादि व्रतों की सामाजिक उपादेयता निर्विवाद है। फिर व्रतों के जो दो स्तर बनाये गये हैं, वे उन्हें सामाजिक दृष्टि से उपादेय और व्यावहारिक बनाने के उद्देश्य से ही। अहिंसा अनुव्रती को संकल्पी हिंसा से बचना चाहिए। अपने सामाजिक दायित्व निर्वाह के क्रम में अपरिहार्य स्थिति में यदि वह विरोधी हिंसा कर डालता है तो उसे व्रत से च्युत नहीं कहा जायगा। उसी तरह गृहस्थ के लिए अमैथुन अथवा ब्रह्मचर्य व्रत की सीमा है स्वदार-संतोष। ताकि व्यक्ति अपने धर्माचार में सतत जागरूक और गतिशील बना रहे, गृहस्थों के लिए ग्यारह प्रतिमाओं का विधान किया गया है जो मानों उसके धार्मिक जीवन की सीढ़ियाँ हैं। प्रतिमाधारी गृहस्थ सम्यग्दृष्टि, व्रत, सामायिक, प्रोष-धोपवास, सचित्त त्याग और रात्रि-भोजन-त्याग का अभ्यास करता हुआ पूर्ण ब्रह्मचर्य का अभ्यास करे। तदनन्तर वह आरम्भ, परिग्रह और अनुमति त्याग करता हुआ मुनि-जीवन की भूमिका में पहुँच जाय। इस तरह प्रतिमाएँ जीवन में क्रमशः संयम की अवतारणा का मार्ग प्रशस्त करती हैं। यदि सम्यक् रूप से व्रतों का पालन किया जाय, प्रतिमाओं का अभ्यास किया जाय तो ये आर्थिक वैषम्य, बढ़ती हुई आबादी, हिंसा, भ्रष्टाचार जैसी सामाजिक समस्याओं का अपने आप में समाधान हैं।

जैन धर्म की भाँति बौद्ध धर्म को भी हम विनयमूल धर्म की संज्ञा दे सकते हैं। बौद्ध धर्म की मूल भित्ति जिन आचारों पर आधारित है, उनकी सामाजिक उपादेयता का व्यावहारिक पक्ष अशोक के अभिलेखों में दृष्टिगत होता है। अशोक ने तत्कालीन सामाजिक और राजनीतिक जीवन में धर्म को उतारा और यह सिद्ध कर दिया कि किसी भी धार्मिक व्यवस्था का तात्कालिक उद्देश्य है सामाजिक जीवन में सुख और सुव्यवस्था। राजा ने सामान्य जनों को सम्बोधित करते हुए कहा—'अयं तु महाफले मंगले य धंम मंगले'। संक्षेप में इस धर्म रूपी मंगल का स्वरूप है—दास-भृत्यों के प्रति सम्यक् बर्ताव, गुरुजनों का समादर, प्राणियों के प्रति संयम और श्रमण-ब्राह्मणों को दान देना[1]। राजनीति में भी इस धर्म रूपी मंगल की उपादेयता है। यह राजा अशोक के लिए एक स्वानुभूत सत्य था। इसलिए उन्होंने कहा कि धर्म के द्वारा सर्वत्र विजय प्राप्त होती है और अस्त्र विजय की अपेक्षा इसकी दूसरी विशेषता यह है कि इसमें प्रीति का रस होता है। उन्होंने अपने पुत्र-

---

1. द्रष्टव्य—नवम् शिलालेख।

पौत्र को सावधान कर दिया कि वे धर्म विजय को ही सच्ची विजय मानें, क्योंकि यह इहलौकिक और पारलौकिक दोनों है[1]।

इन दोनों धर्मों में रूढ़िबद्ध धार्मिक औपचारिकताओं को छोड़कर सर्वांग और उपयोगी आचार पक्ष पर जोर देने का एक बहुत बड़ा सामाजिक उद्देश्य है। कुछ धार्मिक औपचारिकताएं ऐसी हो सकती हैं कि उनमें व्यक्ति के अहंकार को अभिव्यक्ति मिले। ऐसे उपचार अन्यों के लिए ईर्ष्या के कारण बन सकते हैं, ये सर्वसाध्य नहीं भी हो सकते हैं, जैसे दान देना, बहुत बड़ी दक्षिणावाले यज्ञ करना आदि। इसके विपरीत व्रत और संयम इस अर्थ में सर्वसुलभ हैं कि ये व्ययसाध्य नहीं हैं।

औपचारिकताओं का एक दूसरा दोष यह है कि वे दिनानुदिन जटिल होती जाती हैं और अन्ततः धर्म की मूलधारा को आच्छन्न और अवरुद्ध कर देती हैं। इसलिए प्रत्येक उदीयमान धर्म व्यवस्था में रूढ़िबद्ध औपचारिकताओं के प्रति विद्रोह का भाव रहता है। किन्तु औपचारिकताएँ अमरबेल की तरह होती हैं और कालक्रम से मौका पाकर नवोदित धर्म पर भी छा जाती हैं।

सिद्धान्त पक्ष में श्रमणधर्मों की विशेषता है—अनेकान्त दृष्टि और मध्यमा प्रतिपदा। आज की मिश्र सामाजिक संरचना (Composite Social Composition) में इन दोनों सिद्धान्तों की बहुत बड़ी उपादेयता है। प्रतिपक्षी के साथ समवाय स्थापित करने में, विपरीत आदर्शों पर चलने वाले दलों के बीच सह-अस्तित्व और सद्भाव बनाकर रखने में, निजी और सामाजिक जीवन में संतुलन बनाकर रखने में ये सिद्धान्त हमारी मदद कर सकते हैं। इनकी व्यावहारिक परिणति भी अशोक में देखी जा सकती है। राजा एक धर्म विशेष के प्रति व्यक्तिगत रुझान रखता हुआ भी सभी पाषण्डों के प्रव्रजितों और गृहस्थों का सम्मान करता है। वह चाहता है कि सबों के बीच समवाय रहे। इस समवाय का मूल है 'वचि गुति', वचन का संयम। बेमौके अपने पक्ष की स्तुति और परपक्ष की निंदा नहीं करनी चाहिए। अवसर आने पर परपक्ष का सम्मान भी करना चाहिए। ऐसे आचरण से उभय पक्ष की सारवृद्धि होती[2] है।

कालक्रम से श्रमण धर्म भी रूढ़िग्रस्त होने लगे। अत्यधिक सैद्धान्तिकता और परम्परापरायणता के कारण ये म्लान और सीमित हो गये। सम्भवतया नियम निर्वाह के आत्यन्तिक आग्रह ने इन्हें सहजता और स्वाभाविकता से दूर कर दिया। फलतः एक प्रतिक्रिया हुई, जिसने धर्माचार को बरबस अन्तरिक्ष से धरती पर खींच लाने का प्रयत्न किया। श्रमण व्यवस्थाएँ जिस मद्य, मैथुन, मांस के वर्जन के प्रति अत्यन्त आग्रहशील थीं, सिद्धों ने धर्माचार में उसी का विधान करना प्रारम्भ कर दिया। पुनः मध्यकालीन संतों ने संतुलन बनाये रखने का प्रयास किया। एक ओर जहाँ उन्होंने अहिंसा अव्यभिचार और

१. द्रष्टव्य—त्रयोदश शिलालेख।

२. द्रष्टव्य—द्वादश शिलालेख।

अकिंचनता को पूरी निष्ठा और ईमानदारी के साथ अपनाया, वहीं दूसरी ओर उन्होंने धर्माचार को भी बनाये रखा। ऐसे धर्माचार जो निष्प्राण हो चुके थे और केवल नियम निर्वाह के लिए ढोये जा रहे थे, आलोचना के विषय बन गये। इनकी छँटनी करके धर्म को सामाजिक दृष्टि से उपादेय आचार की आधारशिला पर प्रतिष्ठित करने का स्पष्ट प्रयास हमें संतों में दृष्टिगोचर होता है। साथ ही साथ श्रमणधर्मों में जो रूढ़िबद्ध औपचारिकता के प्रति विद्रोह का स्वर था, उसकी गूँज भी हमें संतों की वाणियों में सुनायी पड़ती है। जाने-अनजाने ये समन्वयवादी भी हैं। इस तरह हम कह सकते हैं कि संतों में जो रूढ़ि के प्रति विद्रोह, आचार की आधारशिला पर धर्म को प्रतिष्ठित करने और इसे सामान्य जन-जीवन से संबद्ध रखने का प्रयास और समन्वय की भावना है, वे श्रमण धर्मों की विरासत हैं।

हम यदि आधुनिक भारतीय समाज की धार्मिक प्रवृत्तियों का विश्लेषण करें तो पायेंगे कि बौद्ध-जैनेतर वर्गों में भी अहिंसादि की पर्याप्त प्रतिष्ठा है और मिला-जुलाकर उनकी धर्मसम्बन्धी धारणा आचारमूलक ही है। श्रमणधर्मों के आचार और विश्वास सामान्य भारतीय जन-जीवन में समाविष्ट ही नहीं, पूर्णतया संश्लिष्ट हो चुके हैं।

औपचारिकताओं के खंडन, सामाजिक दृष्टि से उपादेय आचार की प्रतिष्ठा और समवाय के सूत्रों को आधुनिक सुधारवादी आन्दोलनों ने भी पकड़ा है। इनके द्वारा पुरानी वर्ण-व्यवस्था का, जो अब केवल एक अर्थहीन औपचारिकता बन कर रह गयी है, खण्डन किया गया, सत्य और अहिंसा का राजनीति में सफल प्रयोग किया गया तथा धर्म में समन्वय और राजनीति में सह-अस्तित्व के प्रयास किये गये हैं। इससे यह सिद्ध है कि श्रमण धर्मों की आचार व्यवस्था और सिद्धान्त में व्यावहारिकता है और उनकी उपादेयता की एक ही शर्त है—प्रयोग की तत्परता और ईमानदारी।

श्रमण विचारधारा पर बहुधा यह आरोप लगाया जाता है कि यह एक वैराग्यवादी धारा है और संसार से पलायन की मनोवृत्ति का पोषण करती है। यदि पलायन की मानसिकता बहुत व्यापक हो गयी तो पारिवारिक, सामाजिक और राष्ट्रिय दायित्वों की उपेक्षा हो जायगी और ऐसी भी स्थिति आ सकती है कि संतान के अभाव में मानव जाति का ही उच्छेद हो जाय।

किन्तु, इस तर्क पर विचार करने के पहले हम यथार्थ का जायजा ले लें। सदियों से वैराग्यवादी विचारधारा के प्रवर्तन के बावजूद राग की अपेक्षा वैराग्य ही क्षीण रहा है। इतना ही नहीं, आज उद्दाम राग ने ही मानवता के अस्तित्व को खतरे में डाल रखा है जिसका एक मात्र निदान है वैराग्य के द्वारा उद्दाम राग का संयमन।

पारिवारिक, सामाजिक और राष्ट्रिय दायित्वों के सम्यक् निर्वाह के लिए भी जिस तटस्थता की आवश्यकता है वह भी वैराग्य द्वारा ही संभव है, राग के द्वारा

नहीं। उद्दामराग से युक्त व्यक्ति सामाजिक-राष्ट्रिय दायित्वों के निर्वाह में असमर्थ ही नहीं, सामाजिक-राष्ट्रिय हितों का घातक भी हो सकता है। अतः राग को संयमित करने की आवश्यकता सर्वत्र है।

यह भी प्रश्न उठाया जाता है कि वैराग्यवादी विचारधारा से प्रोत्साहन पाकर निठल्ले गृहत्यागियों की एक बहुत बड़ी जमात खड़ी हो जाती है, जो समाज के ऊपर एक भार है। किन्तु, वैराग्य का प्रथम सोपान है ज्ञान और ज्ञान से युक्त वैराग्य समाज से जितना लेता है उससे अधिक देता है। घातिया कर्मों से विमुक्त, जीवनमुक्त तीर्थंकर भी जग के हित और निश्रेयस के लिए धर्म का प्रवचन करते हैं। भगवान् बुद्ध, शंकराचार्य और गोस्वामी तुलसीदास जैसे विरक्तों ने संसार का जितना हित किया है, उतना शायद किसी उदार सम्राट ने भी नहीं किया होगा। एक सामान्य विरक्त व्यक्ति भी, यदि वह अपने व्रतों के प्रति निष्ठावान् है, तो त्याग और तपोमय जीवन का एक आदर्श तो समाज के सामने प्रस्तुत कर ही सकता है। अतः समाज में विरक्तों की उपयोगिता सदैव बनी रहेगी।

प्रश्नोत्तर❀

प्रश्न (१) श्रमणधर्मों की आचार-व्यवस्था समाज को स्वस्थ और संतुलित करने में सक्षम है। किन्तु, इतने दिनों से ये धर्म हैं फिर भी इनका वांछित फल हमें नहीं मिल रहा है। आपकी दृष्टि में इसके क्या कारण हैं?

डा० प्रेमसुमन जैन,
अध्यक्ष, प्राकृत विभाग,
उदयपुर विश्वविद्यालय, उदयपुर।

उत्तर :— धर्म के लिए चक्र का रूपक आया है। धर्मचक्रप्रवर्तन। यह रूपक बड़ा सटीक है। धर्म समाज रूपी गाड़ी को गतिशील रखने के लिए चक्र के समान है। किन्तु चक्र की सार्थकता तब है जब वह गाड़ी में लगा हो। गाड़ी से पृथक् करके यदि चक्र को अधर में नचाया जाय तो गाड़ी में इससे गति नहीं आ सकेगी।

कोई भी धर्म-व्यवस्था मूल रूप से समाज के लिए उपादेय होती है। किन्तु उसकी उपादेयता व्यापक और सर्वकालिक नहीं हो पाती। इसके दो मुख्य कारण मेरी दृष्टि में आते हैं—(१) बौद्धिक स्तर पर पण्डित लोग इसे तार्किक सूक्ष्मताओं के धरातल पर ले जाते हैं, जिससे धरती से इसका संबंध

❀ यह निबन्ध सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी में भारतीय सामाजिक-सांस्कृतिक विकास में श्रमणधर्मों का अवदान विषय पर आयोजित परिसंवाद (फरवरी ९-१३, १९८३) में पढ़ा गया था। इस क्रम में जो प्रश्नोत्तर हुए उसका संक्षेप भी यहाँ दे दिया गया है।

कट जाता है। (२) व्यावहारिक धरातल पर यह औपचारिकताओं के आडंबर में लुप्तप्राय हो जाती है, इस तरह कालक्रम से बौद्धिक सूक्ष्मताओं और औपचारिक आडंबरों के पिरामिड में धर्म के मौलिक और उपादेय तत्त्वों का मानों दफन हो जाता है। जैसा कि मैंने अपने निबंध में संकेत किया है, भगवान् बुद्ध और भगवान् महावीर दोनों अपने समय की रूढ़िबद्ध औपचारिकताओं के उच्छेदक थे। इन दोनों ने धर्म को नैतिकता के ठोस धरातल पर प्रतिष्ठित करने का प्रयास किया। किन्तु, कालक्रम से इनके द्वारा प्रवर्तित और नवीकृत धर्माचार भी औपचारिकताओं के जाल में फँस गये और तार्किक सूक्ष्मताओं के घने जंगल में लुप्त हो गये।

हर नयी व्यवस्था इन दोनों ध्रुवों पर बिखर जाती है। इसे समेटने के लिए—इसे समयानुकूल और स्वस्थ रूप देने के लिए विशेष प्रकार के नेतृत्व की आवश्यकता होती है। आगे चलकर संतों की व्यवस्था का भी यही हाल हुआ। कबीरदास जी ने कहा—"जप माला छापा तिलक सरै न एको काम" और "कर का मनका छाँड़ि के मन का मनका फेर"। किन्तु आज का कबीर पंथ मनका के आडंबर से मुक्त नहीं है। कबीरदास ने जाति-पाति का खंडन किया। किन्तु कबीर पंथी साधुओं की दो पाँतें लगती हैं :—तागधारी (जनेऊ वाले ब्राह्मण आदि) और कंठीधारी (शूद्र)।

आधुनिक युग में गांधी की व्यवस्था भी उक्त दोनों ध्रुवों पर बिखर चुकी है। गांधी-आचार संहिता में सूत कातने को एक महत्त्वपूर्ण स्थान दिया गया। तत्कालीन परिस्थिति में इसकी उपादेयता निर्विवाद थी। बाद में इसे बहुधा औपचारिकता के रूप में ही ढोया जाने लगा। दूसरी ओर गांधीवाद की बौद्धिक मीमांसा से न मालूम कितने पुस्तकालय समृद्ध हो गये। किन्तु उसकी व्यावहारिक उपादेयता प्रायः लुप्त होती जा रही है।

अतः इस दिशा में सतर्क रहने की आवश्यकता है कि कोई भी व्यवस्था उक्त दोनों ध्रुवों पर बिखरने न पावे और देश, काल, पात्र के अनुसार उसे उपादेय बनाकर रखा जाय।

प्रश्न (२) आपने ऐसा कहा है कि गृहस्थ के लिए विरोधी हिंसा परिस्थिति विशेष में विधेय है। किन्तु, ऐसी भी स्थिति हो सकती है जब विरोधी हिंसाओं में भी परस्पर विरोध हो। जैसे किसी मंदिर में हरिजन प्रवेश करना चाहते हैं और पंडे उन्हें रोकते हैं। दोनों हिंसा पर उतर जाते हैं। दोनों के द्वारा की गयी हिंसा विरोधी हिंसा कहलायगी। इनमें किसे विधेय और किसे अविधेय कहा जायगा?

डा० दयानन्द भार्गव,
अध्यक्ष, संस्कृत विभाग,
जोधपुर विश्वविद्यालय, जोधपुर।

उत्तर :—युक्ति (Reason) जिसके पक्ष में है उसी पर हम विशेषता की मुहर लगायेंगे क्योंकि युक्ति के द्वारा ही उचित-अनुचित का विवेक किया जाता है। भगवान् बुद्ध और भगवान् महावीर दोनों ने कहा है कि वह व्यवस्था ग्राह्य है जो युक्ति-पुष्ट हो। पुरानी है अथवा किसी प्रधान पुरुष के द्वारा प्रवर्तित है, इस आधार पर कोई व्यवस्था ग्राह्य नहीं हो सकती।

प्रश्न (३) आपने कहा है कि सिद्धों ने मद्य, मांस, मैथुन का धार्मिक क्रिया कांड में समावेश कर लिया। किन्तु, बहुधा इन शब्दों की आध्यात्मिक व्याख्या की जाती है। इस विषय में आपकी क्या राय है?............

डा० लक्ष्मी नारायण तिवारी
पुस्तकाध्यक्ष, सम्पूर्णानन्द
संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी।

उत्तर :—मुझे तो बहुधा स्पष्ट प्रतीत होता है कि सिद्धों को अभिधार्थ ही अभिप्रेत है। बाद में इसकी ग्राह्यता को निर्विवाद रखने के लिए प्रयत्नपूर्वक इसे लाक्षणिक धरातल पर पहुँचा दिया गया। सम्भव है पीछे इस लाक्षणिकता को उत्तरवर्ती सिद्धों ने भी अपना लिया हो।

प्रश्न (४) ऐसा कहा जाता है कि वर्जनाओं के हठात् आरोप से कुंठा की मनोवृत्ति आ जाती है जो स्वतंत्र और स्वस्थ विकास में बाधक है। इस सम्बन्ध में आपका क्या विचार है?............

डा० रमाशंकर त्रिपाठी,
अध्यक्ष, श्रमणविद्या संकाय,
सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय,
वाराणसी।

उत्तर :—विधि-निषेध प्रवृत्ति-निवृत्ति परस्पर सापेक्ष हैं। हर विधि में निषेध और हर प्रवृत्ति में निवृत्ति अन्तर्विष्ट है। जैसे सांसारिक सुख-सुविधा के लिए विवाहित जीवन एक विधि है। किन्तु, साथ-ही-साथ उद्दाम कामवासना का नियामक होने के कारण यह एक निषेध भी है। इसी प्रकार प्रत्येक निषेध में भी एक विधि है। जब, किसी कारण से, निषेध की विधि को भूलकर केवल निषेध को ही ढोया जाता है, तब अवश्य कुंठा की मनोवृत्ति का उदय होता है जो अस्वास्थ्यकर है।

APPENDIX I

LIST OF Ph. D. SCHOLARS WORKING AT THE INSTITUTE

Sl. No.	*Topic*	*Scholar*	*Guide*
1.	मयणपराजय, मारविजय और कामदहनका समीक्षात्मक अध्ययन	त्रिगुणानन्द मिश्र	डा० नागेन्द्र प्रसाद
2.	Jain Art and Iconography in Bihar	Sushil Kumar	do
3.	श्रमणधर्म और सामाजिक आचार	शशिकुमार सिंह	डा० राम प्रकाश पोद्दार
4.	संस्कृत नाटकों में प्राकृत	महेश्वर प्रसाद सिंह	डा० नागेन्द्र प्रसाद
5.	मागधी प्राकृत—एक भाषिक विश्लेषण	महेश्वर प्रसाद चौधरी	डा० राम प्रकाश पोद्दार
6.	जैन पुराणो में बलदेव और वासुदेव	रमेश प्रसाद सिंह	डा० देवनारायण शर्मा
7.	वज्जिका की धातुओं और क्रियाओं का अध्ययन	योगेन्द्र प्रसाद सिंह	,,
8.	सट्टक का उद्भव व विकास	कृष्णदेव तिवारी	डा० राम प्रकाश पोद्दार
9.	जैन चम्पू काव्यों का समालोचनात्मक अध्ययन	ताराचन्द जैन	डा० लालचन्द जैन
10.	कार्तिकेयानुप्रेक्षा का तुलनात्मक अध्ययन	अभय कुमार जैन	डा० लालचन्द जैन
11.	वज्जि-विदेह गणसंघ की क्षेत्रीय बोली	राम किशोर पाण्डेय	डा० देवनारायण शर्मा
12.	संदेशरासक और पद्मावत —एक तुलनात्मक अध्ययन	अरुण कुमार	,,
13.	आयारधम्म कहाओ-शीर्षक की सार्थकता	प्रमोद कुमार चौधरी	डा० राम प्रकाश पोद्दार

14.	विद्यापति के चरित काव्य	रमाशंकर सिंह	डा० देव नारायण शर्मा
15.	श्रमण काव्य का उद्भव और विकास	गोपाल जी किशोर	डा० राम प्रकाश पोद्दार
16.	Asceticism in Ancient India	Yugal Kishore Mishra	do
17.	Socio-Economic Trends in Early Jainism	Ajit Kumar Gaud	do

APPENDIX II

LIST OF SUCCESSFUL RESEARCH SCHOLARS

Sl. No	*Topic*	*Scholar*	*Guide*	*Year*
1.	Studies in the Bhagavatī Sūtra	Jogendra Chandra Sikdar	Dr. N. Tatia	1961
2.	हरिभद्र के प्राकृत कथा-साहित्य का आलोचनात्मक परिशीलन	नेमिचन्द शास्त्री	,,	,,
3.	A Critical Study of Paumacariyaṁ	Risabha Chandra	,,	1962
4.	प्राचीन हिन्दी काव्य में अहिंसा के तत्त्व	विद्यानाथ मिश्र	,,	1963
5.	The Economic condition of India according to data available in the Pali Canonical Literature	Kameshwar Praaad	,,	,,
6.	पउमचरिउ और रामचरित-मानस का तुलनात्मक अध्ययन	देवनारायण शर्मा	,,	,,
7.	Indian Logic : Its Problems as treated by its schools	Krisna Kumar Dixit	,,	1964
8.	A Critical Study of the Works of Mahākavi Raidhū	Raja Ram Jain	,,	,,
9.	A Comparative Study of Budhist (Theravāda) Vinaya and Jain Ācāra	Nand Kishore Prasad	,,	,,
10.	Problem of Theism in Nyāya Philosophy with special reference to the Work of Gyansri Mishra	Kishore Nath Jha	Profescer A.L. Thakur	1965
11.	Analytical study of the Netti-Pakarana	Atul Nath Sinha	Dr. N. Tatia	,,

12.	अपभ्रंश के स्फुट साहित्यक मुक्तक	नरेन्द्र प्रसाद वर्मा	Dr. N. Tatia	1965
13.	The Background of Gandhian Non-violence and its impact on India's National Struggle	Ram Kripal Sinha	"	1966
14.	The Meghadūta as a Lyric	A. Sharma	"	1967
15.	शतपथ ब्राह्मण के अध्ययन के कुछ पहलू	जनार्दन शर्मा	"	1967
16.	Religious Condition of Ancient Bihar	Jayadeo	Dr. G. C. Chaudhary	"
17.	जयसेन के हरिवंश पुराण का आलोचनात्मक अध्ययन	सूर्यदेव पाण्डेय	"	"
18.	आचार्य भिक्षु और जैनदर्शन को उनकी देन	छगनलाल शास्त्री	Dr. N. Tatia	1968
19.	Phonetic Changes in Indo-Aryan Languages	Sudhir Chandra Mazumdar	Dr. G. C. Chaudhary	do
20.	प्रामाण्यवाद	मुनेश्वर गिरि	Dr. N. Tatia	1970
21.	An Aesthetic Analysis of Karpūramañjari	Ram Prakash Poddar	"	do
22.	जैन योग	राय अश्विनी कुमार	"	do
23.	महाभारत के शान्ति पर्व में राजनीति	श्यामनन्दन चौधरी	"	do
24.	Origin and Evolution of Indian Ethics	Mrs. Rama Singh	"	1971
25.	The Gandhian Non-violent Idealism	Gauri Shankar Prasad	"	1972
26.	निर्युक्ति, चूर्णि और टीका के आधार पर आचारांग का परिशीलनात्मक अध्ययन	जगदीश नारायण शर्मा	"	1973
27.	A critical study of Mimansa Philosophy with special reference to Prabhakara and Bhatta School	Gunakar Jha	Prof. A. L. Thakur	1974

28.	वज्जी भाषा के कतिपय शब्दों का आलोचनात्मक अध्ययन	योगेन्द्र प्रसाद सिन्हा	डा० देव नारायण शर्मा	1975
29.	महाकवि पुष्पदन्त और उनका महापुराण	सुदर्शन मिश्र	,,	1979
30.	भारतीय दर्शन में कामतत्त्व एवं जैन परम्परा	लक्ष्मीश्वर प्रसाद सिंह	,,	,,
31.	जैनदर्शन का नयवाद : एक मीमांसा	इन्द्रदेव पाठक	डा० नागेन्द्र प्रसाद	,,
32.	Message Poetry with Special Reference to Sandeśa Rāsaka	Thick Thien Qua	,,	,,
33.	वसुदेवहिण्डी	राजकुमार पाठक	डा० राम प्रकाश पोद्दार	1982
34.	आदिकवि वाल्मीकि और विमल का तुलनात्मक अध्ययन	श्रीमती रामसहेली सिंहा	डा० देव नारायण शर्मा	,,
35.	ब्राह्मण और श्रमण परम्पराओं में आचार का स्वरूप	श्याम सुन्दर प्रसाद सिंह	,,	,,
36.	आचार्य कुन्दकुन्द और उनका नाटकत्रय	विश्वनाथ चौधरी	,,	1983

APPENDIX III

LIST OF PUBLICATIONS OF THE INSTITUTE

Critical Studies And Original Researches

	Book	*Author*
1.	Studies in the Bhagvati Sūtra	Dr. J. C. Sikdar
2.	हरिभद्र के प्राकृत कथा-साहित्य का आलोचनात्मक परिशीलन	डा० नेमिचन्द्र शास्त्री
3.	A Critical Study of the Paumacariyaṁ	Dr. K. R. Chandra
4.	रइधू साहित्य का आलोचनात्मक परिशीलन	डा० राजाराम जैन
5.	Studies in Buddhist and Jaina Monachism	Dr. N. K. Prasad
6.	Indian Logic : Its problems as treated by its schools	Dr. K. K. Dixit
7.	An Introduction to Karpūramañjarī	Dr. R. P. Poddar
8.	Phonetic Changes in Indo-Aryan Languages	Dr. Sudhir Chandra Mazumdar
9.	कुवलयमाला कहा : एक सांस्कृतिक अध्ययन	डा० प्रेम सुमन जैन
10.	Economic Life in Ancient India	Dr. D. C. Jain
11.	रूपककार हस्तिमल्ल : एक समीक्षात्मक अध्ययन	डा० कनछेदीलाल जैन
12.	पउमचरिउ और रामचरित मानस : एक सांस्कृतिक अध्ययन	डा० देव नारायण शर्मा
13.	Homage to Vaiśālī (Second revised and enlarged edition)	Edited by Dr. Y. Mishra & Dr. R. P. Poddar

Critical Editions And Translations

14.	Nayanandi's Sudansaṇacariu (With Hindi translation)	Dr. Hiralal Jain
15.	Anuyogaddārāiṁ (English Translation)	T. Hanaki
16.	Viśeṣāvaśyakabhāṣyām (Part I)	Edited by Dr. Nathmal Tatia

17.	प्राकृत गद्य-पद्य ग्रन्थ (भाग-१)	Edited by Dr. Nathmal Tatia and Dr. R. P. Poddar
18.	प्राकृत गद्य-पद्य ग्रन्थ (भाग-२)	(प्रेस में)
19.	Nayachandrasūri's Rambhāmañjari (With English translation)	Edited by Dr. R. P. Poddar
20.	Thakkura Pherūa's Dravyaparikṣā and Dhātutpatti (With Hindi translation)	Edited by Bhawarlal Nahta
21.	Research Bulletin No. 1 (1971)	Edited by Dr. Nathmal Tatia
22.	do No. 2 (1974)	Edited by Dr. G. C. Chaudhary
23.	do No. 3 (1982)	Edited by Dr. R. P. Poddar
24.	do No. 4 (1983)	do